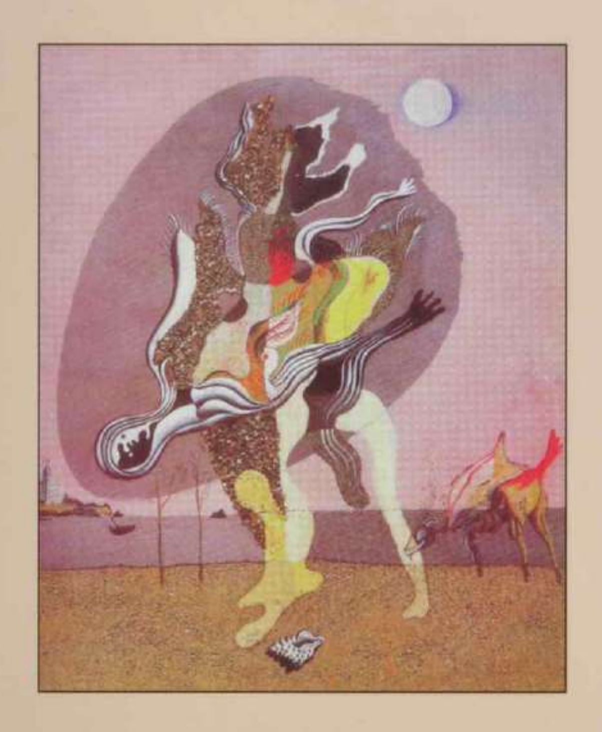
نيكلاس لومان

مدخل إلى نظرية الأنساق



ترجمة

يوسف فهمي حجازي

منشورات الجمل



نيكلاس لومان

مدخل إلى نظرية الأنساق

نيكلاس لومان

مدخل
إلى نظرية الأنساق

ترجمة:

يوسف فهمي حجازي

مراجعة وتدقيق:

رامز ملا

منشورات الجمل

يُعتبر نيكلاس لومان (١٩٢٧ ـ ١٩٩٨) من أهم وأبرز علماء الاجتماع والفلاسفة في القرن العشرين. كما يُعتبر ربطه لنظرية عِلم الاجتماع بنظرية الأنساق الحديثة وتطويره لنظرية المجتمع من أهم إنجازاته على الإطلاق. تخرج لومان من كلية الحقوق في جامعة فرايبورغ ليعمل في الدوائر الإدارية لولاية سكسونيا السفلى الألمانية. حاز لومان في مطلع الستينيات على منحة للدراسة في جامعة هارفارد تعرف خلالها على تالكوت بارسونز، وعاد إلى ألمانيا ليكتب أطروحتي الدكتوراه والأهلية لأستاذ جامعي Habilitation في غضون سنةٍ واحدة بجامعة مونستر. كان لومان أول بروفسور يُعيَّن في عام ١٩٦٩ بجامعة بيليفيلد حديثة التأسيس، حيث عمل أستاذاً حتى تقاعده عام ١٩٩٣. له أكثر من ثلاثين مؤلفاً تناول فيها الأنساق الاجتماعية من اجتماع واقتصاد وقضاء وفن ودين وتربية وعلوم وإعلام.

ولد يوسف حجازي عام ١٩٦١ في بيروت لأب وأم فلسطينيين. درس الفلسفة والاقتصاد السياسي لمدة سنتين لدى فولففانغ لوفيفره، وتخرج مهندساً معمارياً بدرجة ماجستير من قسم العمارة والتخطيط العمراني وعلم الاجتماع في جامعة برلين التقنية. عمل منذ نهاية الثمانينيات مهندساً في برلين. حاز على شهادة الدولة للترجمة، وتفرغ منذ عام ٢٠٠١ للترجمة والعمل الصحفي. له عدد من الترجمات الأدبية والفكرية للغتين العربية والألمانية.

نيكلاس لومان: **مدخل إلى نظرية الانساق**، ترجمة يوسف فهمي حجازي
الطبعة الاولى، كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس
محفوظة **لمنشورات الجمل**، كولونيا (المانيا) ـ بغداد ٢٠١٠
تلفاكس: ٠٠٩٦١) ٠١ ٣٥٢٣٠٤)

Niklas Luhmann: **Einführung in die Systemtheorie**
©2002 Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg

©*Al-Kamel Verlag* 2010
Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

تمهيد

«مدخل إلى نظرية الأنساق العامة» هو الكتاب الأول الذي يترجم إلى العربية لعالِم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان (١٩٢٧ـ ١٩٩٨). وكان لومان قد قام «بجردةٍ» إن صح التعبير على كل ما كُتِبَ من نظرياتٍ في علم الاجتماع، لا سيما ما كتبه تالكوت بارسونز عن الأنساق، كما ساهم في الكثير من الأبحاث المتنوعة، ليس في مجال علم الاجتماع وحسب، بل أيضاً في مجالات الاقتصاد وعلوم القانون واللاهوت وعلوم التاريخ وعلوم التواصل. وينبع هذا التنوع في مجالات البحث من تطلُّع وسعي لومان إلى وصف كل المجالات المتجزئة عن المجتمع من خلال مقولةٍ واحدةٍ!

يُعتبَرُ نيكلاس لومان الممثل والمؤسس الألماني لنظرية الأنساق التي تتميز بأسلوبها الجديد في النظر إلى مجتمعي الحداثة وما قبل الحداثة. فبالنسبة للومان لم يعُد التفاوت الاجتماعي هو مبدأ تحديد التركيب الاجتماعي، شريحة الإقطاع/ شريحة الفلاحين مثلاً، بل يرى أنَّ التركيب أخذ منحى التمييز بين المجالات الاجتماعية الجزئية المختلفة أو لنقل بلغة لومان تمييز الأنساق الوظيفية، كنسق السياسة أو الاقتصاد أو التربية أو القضاء وهلم جرا. إذاً نظرية الأنساق العامة هي نظريةٌ شاملةٌ يمكن تطبيقها على كل الأنساق أكانت اجتماعيةً أم نفسيةً، وقد ساعد التجريد الشديد الذي اتبعه نيكلاس لومان على تحقيق هذه الشمولية للنظرية.

يتم التواصل بحسب تعبير لومان داخل كلّ نسقٍ بناءً على منطقٍ ذاتي مستقلٍ عن منطق الأنساق الأخرى. ويسمي لومان هذه الأنساق بالأنساق الوظيفية لأنَّ كلًّ منها يتفرد بوظيفةٍ اجتماعيةٍ مهمةٍ. فنسق القضاء يصوغ المعايير القانونية العامة ويدفع لتنفيذها، أما نسق العلوم فيُنتِجُ معارف خاصة بالحقيقة، ونسق السياسة يتخذ قراراتٍ ملزمةً للجميع، وهكذا دواليك. وكلُّ هذه الأنساق مبنيةٌ بشكلٍ مشابهٍ كما يرى لومان. فكلُّ نسقٍ منها لا يمكنه القيام إلا بوظيفته، وهو مستقلٌ بمعنى إنتاجه الذاتي للقواعد التي يعمل على أساسها، تماماً مثل إنتاجه للعناصر التي تشكله.

هناك مجموعةٌ من المصطلحات المفتاحية التي أسس نيكلاس لومان نظريته عليها. وقد حمَّلَ لومان هذه المصطلحات مضامين خاصة لا بُدَّ من معرفتها وفهمها عند دراسة هذه النظرية. من أهم هذه المصطلحات التمييز والتواصل والتكوين الذاتي، وهناك المراقِب والمراقبة، والمراقبة هي استعمال التمييز لوصف جهةٍ دون الأخرى، أي أنَّ المراقِبَ يقوم بالتمييز بين شيءٍ محددٍ وكل ما عداه، مسمياً هذا الشيء دون ما عداه.

يتحدث لومان عن التكوين الذاتي "Autopoiesis" ويعني بذلك أنَّ النسق لا يمكنه إنتاج عملياته الذاتية إلا من خلال شبكة عملياته الذاتية. وشبكة العمليات الذاتية هي بدورها من إنتاج هذه العمليات. الخلية تتوالد من الخلية في الأحياء مثلاً. وبهذا نكون أمام تدويرٍ للمسألة، وتشكل التدويرية كما المفارقات سمةً ملازمةً في صياغة نظرية الأنساق العامة.

بالإضافة إلى ذلك تتوجه الأنساق حسب اختلاف رئيسٍ، فسؤال نسق الاقتصاد الرئيس يدور حول المُلكيَّة أو عدم المُلكيَّة مثلاً، وسؤال نسق القضاء حول مطابِقٍ للقانون أو مخالف للقانون، وسؤال نسق العلوم يعنى بما هو حقيقي أو غير حقيقي، ونسق السياسة حول تملُّك السلطة أو عدم تملُّكها. يسمى هذا الاختلاف الرئيس أيضاً كود النسق أو رمز النسق.

لا تنطلق نظرية الأنساق كما يقدِّمها لومان من قيمٍ مسبقةٍ ومطلقةٍ، طبيعية كانت أم أخلاقية من خارج النسق، بل تنطلق من أن معايير الحكم على الفعل الإنساني تصاغ بمجملها داخل المجتمع ذاته. وقد عُرِفَ نيكلاس لومان من خلال تطويره وتجذيره لنظرية الأنساق، بعد أن كانت قد واجهت نقداً حاداً في ستينيات القرن الماضي، وهي نظرية يستفاد منها اليوم في كثيرٍ من المجالات كالاقتصاد والسياسة والعلوم والعلاج النفسي والإعلام وغير ذلك الكثير.

نظرية الأنساق العامة ككل نظريات الأنساق الحديثة تعتمد وتؤسس على التميز بين النسق والبيئة. أي على خط ورسم الحدود بينهما. حيث تتشكل بيئة النسق من كل ما عداه! وليس المقصود هنا البيئة الطبيعية وحسب بل كلّ البشر من حوله وكذلك كل الأنساق الأخرى. استناداً إلى هذه الرؤية يمكننا تحليل كيفية قيام الأنساق، وكيفية تغيُّرها بالنسبة للبيئة المتغيرة باستمرار. إذاً نحن أمام نسقٍ متغيِّرٍ وبيئةٍ متغيِّرةٍ دائماً. وقد يتبادر للذهن السؤال عن انعدام إمكانية رسم الحدود بين نسقٍ وبيئةٍ يدأبان على التغيير. لكن هذا الأمر ممكنٌ لأنَّ الأنساق تُعرِّفُ حدودها بنفسها. كلُّ نسقٍ يُعرِّفُ حدوده بنفسه وليس الباحثين الاجتماعيين أو العلماء أو غيرهم.

كيف يمكن أن يتمثّل جسم الكائن بشكلٍ منفصلٍ عن البيئة المحيطة ويكون منغلقًا رغم حاجته لكل ما يجري في بيئته لكي يتمكن من الاستمرار في الحياة. بمعنى آخر كيف يفلح الكائن الحي مثلاً بالانفتاح والانغلاق، وهو يخضع للبيئة من جهة، ومستقل عنها من جهةٍ أخرى بحيث لا ينفتح عليها إلا لتلقي الغذاء مثلاً، بينما يغلق كل المواضع الأخرى، كالدورة الدموية مثلاً. تنصبّ كل أعمال الباحثين في نظرية الأنساق على حل هذه الإشكالية، وتقع مفارقة التفكير بالانفتاح والانغلاق في آنٍ واحدٍ في صميم هذه النظرية.

يتم إنتاج التميز بين النسق والبيئة من قِبَلِ النسق ذاته. ولا يَستبعِد ذلك وجود جهةٍ أخرى تراقِب هذا التميز، أي جهة تراقِب وجود نسقٍ ما في بيئةٍ ما. تكمن

النقطة المهمة في سياق فرضية الانغلاق العملياتي هذه بالنسبة لنا في أنَّ النسق يخطُّ حدوده عبر عملياته النوعية الخاصة، ويميّز نفسه عن البيئة، ولا يمكن مراقَبته كنسقٍ إلا بعد أن يقوم بذلك، وبهذه الطريقة. يحدث هذا على نحوٍ خاص، وليس كيفما اتفق، بل على نحوٍ بوسعنا أن نشير إليه بمصطلح «عملية» أو بشكلٍ أدق «عملياتي»، أي على نحوٍ يُنتِجُ النسقُ فيه ذاتَه من خلال عملياتٍ نوعيةٍ خاصةٍ بالنسق.

لا يوجد في النسق شيءٌ آخر سوى عملياته الذاتية، وذلك لغايتين مختلفتين:

الأولى: تكوين البنى الذاتية، حيث يتوجب تشكيل البنى الذاتية لنسقٍ منغلقِ العمليات عبر عملياته الذاتية، أي لا يوجد استيرادٌ للبنى. وهذا يعني أنَّ هناك «تنظيماً ذاتياً».

والثانية: ليس بحوزة النسق وتحت تصرفه سوى عملياته الذاتية لكي يحدد الحالة التاريخية، أي الحاضر الذي لا بُدَّ لكلِّ شيءٍ من أن ينطلق منه. ويتم تعريف الحاضر بالنسبة للنسق من قِبَلِ العمليات الذاتية. فالذي قُلتُهُ للتو مثلاً، هو النقطة التي يجب أن أنطلق منها، إذا أردت التفكير بما في وسعي قوله تالياً.

لا يختلف اثنان على أنَّ البيئة أكثر تعقيداً من النسق. تقول نظرية الأنساق العامة بوجود الترابط البنيوي وهو عبارة عن قنواتٍ تربط النسق بالبيئة ويتم من خلالها اختزال التعقيد، أي اختزال كمٍّ كبيرٍ من الوقائع الموجودة في البيئة وبالتالي من تأثيراتها الممكنة على النسق، وهذا هو الشرط اللازم لتعامل النسق مع القلة القليلة من الوقائع التي يَسمَحُ بها، لتجسير الهوة في نسبة التعقيد بين النسق والبيئة. إذاً اختزال التعقيد هو شرط المعايشة والفعل. فنحن على سبيل المثال لا نستطيع أن نعايش أو أن نفعل كلَّ شيءٍ في الوقت عينه، ولا بُدَّ من أن نقصي شيئاً حتى نستطيع القيام بشيءٍ ما. كأن نقصي الآن كلَّ شيءٍ ونقرأ هذا الكتاب مثلاً.

والجدير بالذكر أن غاية هذه المحاضرات لم تتركز كثيراً على إنتاج كمٍّ من الفرضيات التي يمكن اختبارها بالتجربة، ومن ثم إعطاؤها للمختصين ليتحققوا من صحتها ويثبتوا ذلك. بل كانت الغاية أقرب لإعطاء فكرةٍ عن أهمية المعمار النظري، وعن قضايا التخطيط والقرارات التي يمكن أن ترد على هذا المستوى والتي يمكنها أيضاً امتلاك أسلوبها الخاص في العقلانية أو التجهيزات الجدلية. لا يرى لومان في تسمية هذه المحاضرات بالـ«مدخل» لأنها مخصصة للمبتدئين، بل هو حاول إدخال أدوات مصطلحية في سبيل حل الجدل القائم في علم الاجتماع حول الإشكاليات المفاهيمية والتوصل إلى النظريات والفرضيات التي تكتسب المعرفة بالاستناد إلى التجربة، بحيث لا يتم الحديث بشكلٍ اعتباطي عن أشياء موجودةٍ في مكانٍ ما في الكتب وعدم اتخاذ موقف منها، وقد حاول عرض المفاهيم في سياق استعمالها وبحسب معنى مضمونها.

لدي بعض الإيضاحات التقنية إن جاز التعبير. لقد استخدم نيكلاس لومان بعض العبارات الانجليزية أو اللاتينية في نصه الألماني مسبقاً أو مؤخراً عنها العبارة الألمانية المرادفة، وقد أوردت في الترجمة العربية كل العبارات المذكورة وسبَّقتها بالترجمة العربية. كما أضفت في مواضع قليلة المصطلحات الألمانية على الترجمة عندما شعرت بضرورة ذلك. فمن شأن تشابه طريقة كتابة الكلمات أن يساعد القارئ الذي يجيد لغةً أوروبيةً أخرى وليس على دراية باللغة الألمانية. وأضفت أسماء الأعلام بالأحرف اللاتينية لدى ورودها للمرة الأولى. كما أنَّ كل ما يرد في متن النص بين قوسين مسننين [...] من إضافة المترجم. أما الشروح التي أضفتها في الهوامش فقد أشرت لها بـ[المترجم].

ختاماً أتوجه بالشكر الخاص لصديقي وزميلي رامز ملا الذي قدم لي الدعم المعرفي والمعنوي طوال فترة العمل على هذا الكتاب. وقد تمكنت من بعض

مفاصل النظرية بعد ساعات من النقاش الدءوب والممتع معه، كما أشكره على مراجعة المخطوط وقد بذل في سبيل ذلك جهداً قارب جهد الترجمة.

وأشكر الناشر الألماني كلاوس ميولر Klaus W. Müller على تعاونه وعلى توفيره كل الملفات الرقمية اللازمة لانجاز هذه الترجمة، وإلى د. لوي كلين Louis Klein على تشجيعه ودعمه.

برلين، أيار/ مايو ٢٠٠٩
يوسف فهمي حجازي

مقدمة الطبعة الألمانية

هذا الكتاب عبارة عن النص الخطي لمجموعة المحاضرات التي ألقاها نيكلاس لومان بين عامي ١٩٩١ـ١٩٩٢ في جامعة بيليفيلد تحت عنوان «مدخل إلى نظرية الأنساق». ألقى لومان محاضراته ارتجالاً مستعيناً بملاحظاتٍ مقتضبة فقط، لذا جاء هذا الكتاب محافظاً قدر الإمكان على الطابع الشفهي للنص. وقد حرص لومان إلى أبعد حدٍّ على أن يحاضِر بلغةٍ ناضجةٍ للطباعة. بالرغم من ذلك كان لا بدَّ من إعادة صياغةٍ طفيفةٍ لجملةٍ ما هنا أو هناك.

يؤكد الطابع الشفهي العام للنص، على غرار كل المحاضرات التي ألقاها لومان، على الصفة العملانية لهذه المحاضرات. وكانت مواضيع هذه المحاضرات بالحق موجودةً في مخطوطة كتاب «الأنساق الاجتماعية: أسس نظرية عامة» الصادر عام ١٩٨٤. وكان بإمكان لومان أن يكتفي بشروحاته، بيد أنَّه خلال السنوات الست التي مضت على صدور الكتاب الذي وصفه هو بأول «عملٍ رئيسٍ» له، كان قد قرر إجراء بعض التعديلات على توكيداته. وكان لهذه التعديلات أن تدفعه لأن يصيغ الكتاب بشكلٍ مختلفٍ عما فعله سابقاً. من ناحية أخرى أولى لومان اهتماماً لطابع المداخلة لعرضه. ما يعني أنَّه توقع مستمعين يتعرضون للمرة الأولى للمادة، لكنه انطلق من أنَّ طلبة علم الاجتماع المتوجهين أساساً إلى محاضراته، قد لامسوا من قبل أسس علم الاجتماع.

إلقاء محاضرةٍ مدخليَّةٍ كان يعني للومان: التأكيد بقوةٍ أكبر مما في كتابه على

أنَّ النظرية عبارة عن جهدٍ بنائي للمعنى، يعود في مواقع عدة لقراراتٍ بشأن المصطلحات، ليس لها معياراً قاطعاً يمكن اشتقاقه لا من موضوع البحث ولا من النظرية، ما يعني أنّه لا وجود لمعيارٍ تجريبي ولا لمعيارٍ استدلالي. لذلك كان لومان معنياً في محاضرته بأن يُبقي قرارات تحتمل شكلاً مغايراً، مفتوحةً على الأقل، إن لم يسوِّغها فعلياً (في مطارح عدة كان قد قرر فيها في كتابه سابقاً على نحو معين). يشكل الكتاب رؤية لومان بصدد النظرية العامة للأنساق الاجتماعية، حتى وإنْ احتوى الكتاب على دعوةٍ لكلِّ قارئ لكي يُقلِّب المعمار النظري وليُجرِّب معتمداً احتمالات أخرى. تؤكد المحاضرات على هذه الدعوة بشكلٍ أكثر وضوحاً. لومان يجرب في كل صياغة، حتى عندما يلاحظُ المرءُ بسرعة، كيفية سعي هذه التجارب بشكلٍ حثيثٍ، ليس إلى التنويعات في التفاصيل وحسب، بل وإلى التناسب داخل المعمار النظري أيضاً، أي أنَّها تصبو إلى الكلي.

التغييرات التي أجراها لومان في محاضرته التعريفية المدخلية بالمقارنة مع العرض الوارد في كتابه، معللةٌ إذاً موضوعياً ومنهجياً، ولكن أيضاً بالشروط الملموسة. يُمنَح المراقِب في المحاضرة دوراً معتبراً للغاية. ولهذا تأثير على بناء النظرية تشير إلى انزياحٍ متدرجٍ من توكيد مصطلح المكوِّن الذاتي Autopoieses عند أُومبرتور ماتورانا Humberto R. Maturana لصالح مفهوم التمييز عند جورج سبانسر ـ براون George Spancer-Brown. وهذا يُمكِّنُ لومان باعتباره مراقِباً لنظريةٍ هي في نهاية المطاف أيضاً نظريته، من أنْ يعرضها، وأنْ يدعو مراقِبين آخرين، جمهوره مثلاً، ليكونوا أيضاً مراقِبين ويدخلوا في اللعبة عبر قيامهم بتمييزاتهم الخاصة.

يبقى لومان في الوقت عينه عالِم اجتماعٍ بما فيه الكفاية، ليمنع انتهاء هذا التعامل المفتوح مع المعمار النظري إلى لعبةٍ بالمصطلحات لا طائلة لها.

ويُحدِّدُ تفكيرَ لومان الوضعُ الخاص الذي يتم فيه الاشتغال على النظرية: قاعة المحاضرات، الجامعة، علم الاجتماع بوصفه حقلاً معرفياً، السياق المدني الغربي، وتعريض مجتمع العالَم Weltgesellschaft ذاته للخطر البيئي بالمعنى الأوسع للكلمة، إضافةً لكل ذلك محاولاته المستمرة لإرفاق تمييز منظورات المراقِبين الآخرين كتمييزٍ إلى معماره النظري. لا يتعيَّن على كلِّ مصطلحٍ في النهاية أن يُقنِع تجريبياً. هذا ما يصر عليه عالم الاجتماع أيضاً عندما ينحي جانباً ذلك التصوُّر القائل بأنَّ مصطلحاً شكَّلَهُ المرء، لهذا السبب، أي لأنَّ المرء شكَّلَه، سوف يرمز إلى مسألةٍ، هي موجودة بالفعل. «مغالطة الصلابة في غير مكانها» "fallacy of misplaced concreteness" كما سمى ألفرد نورث وايتهِد Alfred North Whitehead سوء الفهم، والمقدرة على اشتقاق الحقائق الملموسة من المصطلحات المجردة لا يقبلها لومان لأنَّه يتفق مع قناعة كلٍّ من إيمانويل كانط Emanuel Kant وغريغوري باتيسونز Gregory Batesons التي تفيد بأنَّ المصطلحات تساعد على توصيف الشروحات وتصنيفها ولكنها ليست هي عينها الشروحات. هذا هو أيضاً السبب الذي دعا لومان للتعاطي بحيطةٍ مع مسألة إدخال المراقِب. ليس المراقِب ببساطةٍ واقعة جديدة يتعيَّن على المرء أن يَعرِفُها، بل هو مبدأ استبيان، يترتب على إدخاله إلى العلم مضاعفات غير متوقعة، لأنَّ مبادئ استبيانية لا تعداد لها سيتعيَّن عليها أن تتناسق مع هذا المبدأ الجديد.

يضاف لذلك أنَّ للمراقِب قواماً معروفاً ليس في حقل علم الاجتماع وحسب، إذ استُدخِلَ المراقِب من قِبَلِ هاينتس فون فورسترHeinz von Foerster وأومبرتو ماتورانا وفرانسيسكو فاريلا Francisco Varela وآخرين إلى نظرية الأنساق العامة، أي يجب أن يُختَبرُ أيضاً على مستويات: ظاهرة الكائن الحي Organism، وظاهرة الأنساق العصبية، وظاهرة الوعي، وظاهرة الأنساق

الاصطناعية ولربما أيضاً ظاهرة الأنساق الفيزيائية ـ دون أن يعلم المرء ما إذا كان تمييز مستويات الظاهرة ستُكتَب له الحياة بعد هذا الاختبار. بإمكان المرء أن يتخيل الشيء الذي حرك الجدل الدائر منذ ستينيات القرن العشرين ضمن إطار تعدد الاختصاصات Interdisziplinär حول أفكار السيبرناطيقا من الدرجة الثانية Kybernetik zweiter Ordnung والتنظيم الذاتي والمكوّن الذاتي وشكل التمييز ولكنه أثقل على الجدل في آنٍ وجعله مستحيلاً في كثيرٍ من الحالات.

إنني شبه متأكد من أنَّ لومان ما كان ليأت قط على فكرة تحرير إحدى محاضراته ونشرها. فكثير مما استعرضه لم يكُن ناجزاً بالنسبة له. ولكنني أعتقد أنَّه لما كان سيعارض نشر المحاضرات بصفتها مجموعة موادٍ تدريبيةٍ. الناشر يتحمل مسؤوليةً مختلفةً عن مسؤولية الكاتب. لكن لومان يتحمل أيضاً بوصفه كاتباً مسؤولية هذا الكتاب. فهو على أية حال ألقى المحاضرات المحررة في هذا الكتاب بالفعل. لكن الناشر يتحمل مسؤولية أنَّ هذا كتاب لم ينشره لومان بنفسه، ويتحمل المسؤولية عبر إشارته إلى أنَّ هذا الكتاب، استكمالاً وإسناداً لتسجيلات المحاضرات، هو الأنسب بوصفه مدخلاً للاشتغال الحيوي على النظرية ولمواجهة انطباع الترابط الدوغمائي للنظرية. أنطلقُ بالأساس من أنَّ القارئ الذي يريد أن يعرف أكثر سيتناول كتب نيكلاس لومان الأخرى، لا سيما كتاب «الأنساق الاجتماعية» طبعاً.

يقتصر عملي على النص بملاءمته ليتخذ شكل الطباعة المعهودة. وقد غيرتُ موضع بعض الكلمات وحذفتُ بعض الألفاظ مثل «طبعاً» و«حقاً» و«على أية حال» أو «قبل كل شيء». كما أضفتُ كل الهوامش بنفسي، ولكنني اكتفيتُ هنا أيضاً وبشكلٍ عام باستكمال المراجع والمصادر التي نوّه إليها لومان. أما الفهرس فيقتصر على العناوين الرئيسية حيث يمكن استخدامه كفهرس محتوياتٍ مُكمّلٍ.

يستحق المركز السمعي البصري لجامعة بيليفيلد الذي وفر التسجيلات

الصوتية الشكر الجزيل، وكذلك كريستل رخ ـ زيمرن التي نقلت المحاضرة إلى صيغة النص الأولى.

الكتاب مهدى إلى ذكرى التركيز الدقيق والتواضع الشخصي والصفاء الهادئ التي عرف نيكلاس لومان كيف يوظفها عند إلقائه لمحاضراته.

بروفسور د. ديرك بيكر
تموز/ يوليو ٢٠٠٢

القسم الأول

علم الاجتماع ونظرية الأنساق

المحاضرة الأولى

سيداتي سادتي، محاضرة «مدخل إلى نظرية الأنساق» التي ابدأ بها اليوم أُلقيها في كلية علوم الاجتماع، وهي موجهة بالدرجة الأولى إلى جمهور علم اجتماعي. السؤال الذي سنضعه نصب أعيننا فور البدء هو: هل ثمة نظرية أنساق أصلاً في مرحلة البحث الراهنة في علم الاجتماع. يمر علم الاجتماع بأزمة نظرية عميقة، وبوسع المرء كما أعتقد أن يقول ذلك دون تحفظات كثيرة. حين يَحضر المرءُ ندوات حول المسائل النظرية في علم الاجتماع أو يقرأ كتابات ذات صلة بذلك، يجد أنَّ الرجوع إلى الكلاسيكيين طاغٍ، أي يجد نقاشات حول أفكار ماكس فيبر Max Weber، كارل ماركس، غيورغ زيمل Georg Simmel أو إميل دوركهايم Emile Durkheim. علماء الاجتماع اليوم هم بالتأكيد ليسوا غير نقديين تجاه أُسسهم الكلاسيكية، ولكن يسود تصوُّرٌ مفاده أنَّ معالم الاختصاص قد تحددت عبر هذا البدء الكلاسيكي. ثمة نظريات متوسطة المدى middle-range، تمتد إلى أبعد من ذلك كانت قد نتجت عن البحث التجريبي، ولكن لا يوجد في الحقيقة توصيف نظري للمسائل التي تواجه المجتمع الحديث اليوم. ينطبق هذا، مثلاً، على قضايا البيئة. ينطبق على مشاكل الشخص الواحد، الفرد. وينطبق على مجمل مجالات الحاجة المتنامية للعلاج وغير ذلك الكثير.

في الواقع، تجري التطورات البحثية الباهرة اليوم خارج مجال علم الاجتماع. هذا هو الانطباع الذي أنطلق منه على أية حال. لذا أسعى بدايةً في قسم أول

مقتضب، لتبيان كيف تم العمل في علم الاجتماع وفق توجهات نظرية الأنساق حتى الآن، وكيف وبأي الأشكال والحدود والطرق المسدودة والنقد المبدئي للنظرية اصطدم هذا العمل، أي كل ما دفعه حينها لعدم المتابعة.

سيتبع ذلك قسم أشمل نسبياً، أسعى فيه لمراجعة الاجتهادات النظرية ضمن أطر متعدد الاختصاصات Interdisziplinär أو متعدي الاختصاصات transdisziplinär، لأستنتج وأعرض ما يمكن أن يكون منها مفيداً لعلم الاجتماع. وسأسعى في المراجعات الختامية، من خلال هذه التأملات النظرية (التي قد تكون ذات منابع رياضية، نفسية، بيولوجية، إدراكية ومعرفية، أو متعلقة بعلوم الضبط والتحكم (السيبرناطيقا) وهلم جرا) لاستخلاص منطلقات تشييد نظرية علم اجتماعية.

وستنتهي المحاضرات بأفكار نظرية مجردة نسبياً، ينبغي أن تُفَصَّلْ لاحقاً، في عراك العمل اليومي في علم الاجتماع، على نحوٍ قابلٍ للبحث، تطال مصطلحات مثل الزمن، المعنى، الفعل، النسق، ازدواج الاحتمال Kontingenz doppelte، البنية وهلم جرا.

١. وظيفية المحافظة على النسق

سأبدأ بمحاولة تبيان ما نتج في الأربعينيات والخمسينيات في مضمار علم الاجتماع بصفته نظرية أنساق علم اجتماعية، وبالأخص، لا بل حصراً في الولايات المتحدة. بالمناسبة وفي الجوهر ثمة مجالان، يتعين على المرء أن يتنبه لهما: المجال الأول ينضوي تحت عنوان الوظيفية البنيوية أو الوظيفية الاستمرارية Bestandsfunktionalismus، والمجال الثاني هو إنجاز ذاتي لتالكوت بارسونز Talcott Parsons. تَعَرَضَتْ فكرة نظرية الأنساق في الحالتين إلى نقد أيديولوجي كبير في نهاية الستينيات. وكان هذا النقد أيديولوجياً أكثر

مما كان نقداً لجوهر النظرية، ولكنه كان كافياً بشكلٍ أو بآخر ليقف حائلاً دون العمل على نظرية أنساق اجتماعية.

عندما يذهب المرء اليوم إلى الولايات المتحدة ويناقش علماء اجتماع ويعلن انتماءه لمنهج نظرية الأنساق، يسمع تعليقات فيها استهجان، وكأنَّه متخلف عشرين سنة على الأقل عن تطور علم الاجتماع، بينما أرى الأمر من جهتي معكوساً بالكامل، فعلماء الاجتماع الذين يَعتبِرون أنَّ نظرية الأنساق قد انتهى أمرها لا يرون مدى التطوّر الحاصل في هذا الوقت في تعدد حقول الاختصاص.

ثمة تأثير للعقبات الكامنة في فروع المعرفة بالطبع، ولكنها ليست بالضرورة غير قابلة للتذليل. وبداية لا شك من أنَّ الأفكار التي طُوِّرَتْ في الأربعينيات والخمسينيات، تُظهِرُ قصوراً كبيراً من منظورنا الحالي. في هذا السياق أريد أن أنوه بعض الشيء للخطوط العريضة لما كان يُفهم تحت «التوجه الاستمراري» Bestandsorientierung، «الوظيفية الاستمرارية» أو «الوظيفية البنيوية».

نقطة الانطلاق كانت أبحاث انثولوجية وانثروبولوجية اجتماعية، اشتَغَلَتْ على أوساط قبلية محددة tribalen Settings، اشتغلت على قبائل كانت معزولة بشكلٍ ما، أو بدت بوصفها مواضيع بحثية قابلة للحصر، وامتلكت في ذات الوقت هيئة تاريخية بحجم معين، حجم له بنية محددة وما إلى ذلك، كانت جلية وقابلة للبحث. من الواضح أنَّ المرء لم يستطِع التوصل لنظرية اجتماعية عامة استنادا لما سبق، أي إلى سؤال عام، هو كيف يمكن أصلاً للنظام الاجتماعي soziale Ordnung أن يكون موجوداً، أو ما هو وجه التَبَايُن بين نسق اجتماعي، نظام اجتماعي مثلاً وبين الظواهر النفسية أو البيولوجية.

بخصوص هذا الموضوع المعطى والمحصور، قَدَّمَ تالكوت بارسونز في كتابه «النسق الاجتماعي» The social System, 1951 شرحاً مقنعاً مفاده أنَّه يجب على عالِم الاجتماع أن يضع موضوعاً واضح المعالم ومحدداً نصب عينيه، إذا أراد

فعلاً أن يبدأ بالبحث. وأنّه يستحيل على عِلم الاجتماع ببساطة في مرحلة التطوّر الحالية، تصوُّر نوع من نموذج متغيرات نيوتونية [نسبة لنيوتن]، تُعطَى فيه متغيّرات Variable معينة، فيما تبقى العلاقات التوافقية مبدئياً غير واضحة، إذ لا يوجد في مجال علم الاجتماع موازيات للقوانين الطبيعية، والأمر كذلك، كما يظن بارسونز حتى بالمعنى الإحصائي الخالص. لذلك يحتاج المرء إلى ثاني أفضل نظرية[1]: نظرية تتصور بنية النسق بوصفها نقطة انطلاق، وتحاول التعرف من هناك على الوظائف التي تخدم المحافظة على نمط البنية Strukturmuster. أدى هذا في نهاية الأربعينيات وفي الخمسينيات إلى طرح أسئلة من نوع: ما هي شروط استمرار النسق الاجتماعي؟ ما هي بالأخص شروط استمرار مجتمع ما؟ ما هي المتطلبات الدنيا التي يجب توفُّرها لتحقيق المحافظة على الذات ولحل المعضلات كي يتمكَّن مجتمعٌ ما من أن يستمر أصلاً؟ بالطبع يجب أن يستمر المجتمع، إذا ما أراد المرء أن يستكشفه. لكن هذا أفضى في أفضل الأحوال إلى قائمة، إلى جدول من شروط الاستمرارية للأنواع التي لم يكُن ممكناً تفسيرها نظرياً، بل أُدخلت لهذا الغرض بالذات وبالطبع أساساً على خلفية الفكرة القائلة بأنَّ على المرء أن يتناول في النظرية المجتمعية كل من مجالات الاقتصاد والسياسة والعائلة والدين والقيّم الأساسية.

بغض النظر عن هذا الضعف، الذي يبدو لي حتى اليوم غير قابل للتقويم، فقد كانت هناك مشكلة ثانية، وهي أن المنهج الوظيفي البنيوي حدَّ منّ الاشتغال على المصطلح. ليس هناك من معنى كبير للتساؤل عن وظيفة البنى أو عن مصطلحات مثل الاستمرار، شرط الاستمرار، المتغيِّرات أو مواصلة حل كل

---

(١) يقصد لومان أن كل نظرية مهما كانت حديثة ومستجدة هي ثاني أفضل نظرية لأنه لا بدَّ لنظريةٍ أفضل منها أن تأتي بعدها. [المترجم].

الجهاز المنهجي. ما يعني أنَّ الاشتغال المصطلحي أو المفاهيمي على النظرية كان محصوراً من خلال فرضية أنَّ موضوعاً معيناً ذا بنية معطى مسبقاً.

وفي النهاية أتى الاعتراض الثالث القائل بعدم توفُّر إمكانية طرح معايير واضحة لاستمرار ما. كان واضحاً من البداية، أنَّ نظريةً كهذه لا بدَّ وأن تشمل مسألتين: من جهة مسألة الانحراف عن القواعد المحددة مسبقاً أو عن نمط البنية، فيما ينتمي كل من مجال الانحراف، والسلوك المنحرف، والإجرام، والاختلال الوظيفي، إلى صلب هذه النظرية ولا يمكن تركها جانباً بوصفها أموراً خارج النسق الاجتماعي. ومن جهة أخرى كانت المسألة التاريخية اشد وطأة، بمعنى في أي إطار زمني يُعتبر الاستمرار متطابقاً، وما هو حجم التغيُّر البنيوي الذي سيدفع عالِم الاجتماع أو المراقِب أو أيضاً عضو النسق الاجتماعي إلى اعتبار أنَّ النسق الاجتماعي قد تحوَّل، أي متى يفترض أن تغيُّراً في هوية النسق قد تم.

بإمكان المرء توضيح هذه المعضلة عبر مصطلح الثورة أو من خلال ظاهرة الثورة. فهل كان المجتمع الأوروبي قبل الثورة الفرنسية مختلفاً عنه بعدها؟ أو هل سيصبح بعد الثورة التي يتوقع الماركسيون أن تحصل في زمن ما، مجتمعاً مختلفاً عما قبله؟ هل سيؤدي حل علاقات إنتاج النظام الرأسمالي إلى مجتمعٍ آخر؟ وما هو حجم التغيير الذي يجب أن يحصل، كي يستطيع المراقبون أن يقولوا بالإجماع: إن تركيبة المجتمع القديم كذا وكذا؛ أما المجتمع الجديد فله نوع آخر من البنى؟

لقد نوقشت معضلة معايير الاستمرار في مجال علم الأحياء أيضاً، ولوحظ هناك، أنَّ الاستمرار أو عدمه بما يخص الكائن الحي واضح التعريف عبر احتمال الموت. إذ طالما يحيا الكائن الحي، يبقى مُحافظاً على استمراريته. الحياة تعيد إنتاج نفسها بوسائلها، لكن الموت ينهي هذه النسق، ويَنتج عن هذا

حدود هوية واضحة، ومناطق شك قليلة، لا يُعرَفُ فيها بدقة، ما إذا كان الكائن الحي لا يزال حياً أو قد فارق الحياة.

يفتقر علم الاجتماع لمعاييرِ مماثلةٍ في وضوحها. ما يعني أنَّ سؤال الهوية لنسق ما، يجب طرحه والإجابة عليه من داخل النسق نفسه وليس عبر مراقِب خارجي. يجب أن يَستخلص النسق قراره بذاته، فيما إذا كان قد تغيَّر أثناء المسار التاريخي من خلال تغيُّر البنى إلى درجة أنَّه لم يعُد هو نفسه.

يمكننا بهذا المقياس فهم حجم الدور الذي لعبه الفرق بين المجتمعات التقليدية و المجتمعات الحديثة في الخمسينيات وبواكير الستينيات. حيث تَصوَّر المرءُ أنَّ المجتمع الحديث لم يعُد هو ذاك الذي نصِفَه بالمجتمع التقليدي، لكنه اجتهد في نفس الوقت بأفكار تحديثية من جديد. لقد فكر المرء بالمخططات الضرورية لنقل المجتمعات التقليدية المتبقية على الكرة الأرضية إلى مجتمعات حديثة. وهذا بدوره جعل الحدود الفعلية لهوية نسقٍ ما أمراً غير واضح. إن فكرة الوظيفية الاستمرارية أو الوظيفية البنيوية تقودنا إلى هذا السؤال. إذا لم يكُن بمقدور المرء أن يجيب على هذا السؤال إلا باستخدام وصف ذاتي فقط، إلا بالاستعانة بمُساءلةٍ داخليةٍ لتعريف هوية النسق في داخل النسق، عندها سيواجه المرء معضلات المرجعية الذاتية Selbstreferenz، التي لا تُعالَج في هذا الإطار الكلاسيكي ولم تصبح أيضاً مدركةً نظرياً. كانت كلها إن صح القول ظواهر ضعف الأنماط الأولى لنظرية النسق الاجتماعي، التي نوقشت فعلاً وتوفرت في الستينيات كأدبيات، وكرؤى مدوَّنة. لكن الواضح أنَّ هذا لم يكفِ لرفض نظرية الأنساق من حيث المبدأ كمنهج نظري. إذ كان في النهاية ثمة كمّ من المعرفة المثمرة والمربحة، لا سيما في مجال الانحراف Devianz والسلوك المنحرف، وبالأخص في مسائل التناقضات البنيوية، والصراعات القيميَّة ومعالجة هذه الصراعات داخل النسق الاجتماعي ولا سيما أيضاً في مسألة

معالجة التحولات البنيوية، والتغيُّرات وحدود تغيُّرات البُنى داخل النظم المجتمعية.

لم يكن بوسع المرء في مسار التقدم العلمي العادي أن ينجح بسهولة في تنحية هذه النظرية وكل نجاحات أبحاثها جانباً، دون أن يضع بديلاً مناسباً. أي دون أن يُخضِع ما بحثه في هذا الإطار إلى إطار نظري جديد. بيد أنَّ شيئاً من هذا القبيل لم يحدث. من هنا انطباعي بأنَّنا فقدنا أشياء معينة، أي أنَّنا بتخلينا عن الوظيفية البنيوية، وعن تحديد البحث من خلال شروط الاستمرارية، تخلينا ببساطة عن كمٍّ من المعارف، ولسنا بقادرين، بعد، على إدخال هذه المكاسب في منهجٍ نظري جديد. لذا فإنَّ شأن تاريخ علم الاجتماع لا يتوقف فقط على كلاسيكييه اللذين أسسوا الفرع العلمي إن صحَّ التعبير، بل يتوقف أيضاً على طريقة بحثٍ ناجحةٍ نسبياً، طريقة بارزة في إطارٍ متعددِ الاختصاصات، كانت مراعاة بشكلٍ كبيرٍ في أمريكا في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين.

أما الأسباب التي أدت لهذا التخلي فكانت ذات طبيعة أيديولوجية أكثر منها تقنية ـ نظرية. فمكامن ضعف النظرية معروفةٌ كما سبق، لكن لرفض النظرية جذوراً أخرى. بُنِيَ الرفضُ بشكلٍ أساسي على التخمين بأنَّ المرء لا يمكنه بناءً على أُسسٍ هذه النظرية أن يتوصل إلى نقد جذري كافٍ للمجتمع الحديث. لقد أتاحت عودة الأحوال الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية إلى حالتها العادية المجال لنشوء ظواهر إيجابية في البداية، أي أنَّ المرء كان على ثقةٍ بإمكانياتِ تحسين الأوضاع داخل البنية العامة للمجتمع الحديث. لكن في الستينيات ومن ثم في السبعينيات غدا جلياً أكثر فأكثر، أنَّ الحصول على هذا لن يكُن إلا بدفع أكلافٍ باهظةٍ أو أنَّه أيضاً شبه مستحيل. في مجال سياسة التنمية وتحديث الدول النامية لوحظ فشل المشاريع المضطرد، وازداد البؤس أكثر فأكثر، وأضحى الفقر ملحوظاً وبرز السؤال بإلحاح: هل ثمة عناصر تلعب دوراً في بنية المجتمع الحديث يجعل من التوصُّل إلى نظامِ توزيعٍ عادلٍ وإلى تقدمٍ يشمل

مجمل سكان المعمورة أمراً مستحيلاً (كان الكلام في ذلك الحين عن «الرأسمالية»). بالطبع كان بإمكان المرء بسهولة مراقبة قصور الإيجابيات داخل المجتمعات الصناعية كذلك. فهنا أيضاً بقيت الظواهر الطبقية موجودة، وهنا أيضاً لم يكُن التوزيع العادل للرخاء وارداً. مع أنَّ الديمقراطية كانت مشيَّدة، لكنها تحولت إلى ديمقراطية حزبية عاجزة عن تحويل كل البواعث التي دُفعت بشكلٍ سياسي إلى النسق، إلى سياسة حقيقية. هنا أيضاً غدا من زاوية نظر علم الاجتماع واضحاً أنّه مع كل الانفتاح على البحث في النسق السياسي أو الأنساق التطبيقية الأخرى، أنَّ إدخال المعرفة السوسيولوجية وقبل كل شيء المعرفة النقدية إلى حيز التطبيق العملي كان بشكلٍ أو بآخر مستحيلا.

في استعراض الماضي نجد أسباباً عديدة ومفهومة أيضاً لبروز الحاجة إلى نظرية نقدية أكثر جذرية بكثير، شدّت انتباه واهتمام المثقفين أكثر فأكثر نحوها. ما أدى لأن يبدو الاشتغال على تفاصيل، على مكاسب ومصاعب، على منافع ومضار رؤية النظرية النسقية للمسائل الاجتماعية لا حاجة له. فُهِمَ النسق، وليس دون سبب، بوصفه شيئاً تقنياً تقريباً، بوصفه أداة تخطيط، بوصفه أداة لتشكيل المؤسسات الاجتماعية، بوصفه أداة مساعدة لمخططِّين همّهم الوحيد إعادة العلاقات السائدة، تحسينها، عقلنتها.

لتلخيص ما سبق وختامه، كانت هناك إذاً أسباب مختلفة لتوقُّف الاستمرار بتطوير نظرية الوظيفية الاستمرارية أو نظرية الوظيفية البنيوية، فمن جهة هناك نقاط الضعف الداخلية، لكن من جهة أخرى أيضاً، وهذا ما طغى أكثر، نقدٌ أيديولوجي بالتحديد، وحاجةٌ إلى نظرية مجتمع نقدية تتناسب مع العلاقات الحديثة ـ أُشبِعَتْ حينذاك برجوع فجّ نسبياً للأفكار الماركسية.

٢. بارسونز

كثيراً ما يسود التصوُّرُ بانضواء النظرية البارسونزية دون إشكالاتٍ تحت الوظيفية

البنيوية هذه. أنا ذاتي كنت في الستينيات أنظر للأمر على هذا النحو. في الواقع لم يقبل بارسونز أبداً بهذه الرؤية بشكلٍ حقيقي. وقد تراجع بشكلٍ علني لاحقاً وبالأخص في الستينيات عن الوظيفية البنيوية ومايز جهوده النظرية عنها. بيد أنَّ هذا أيضاً محدود الصحة. لقد دعم بارسونز في نهاية الأربعينيات وفي مرحلة عطائه التي أنتجت كتاب «النسق الاجتماعي» (The social system, 1951) التعليل النظري للوظيفية البنيوية، بالرغم من وصفه الدائم لها «بثاني أفضل نظرية». لقد حث بارسونز في هارفرد على أبحاث أُخذ بها جزئياً في أعماله التي تناولت مسألة شروط استمرارية Bestandvoraussetzungen النسق الاجتماعي. واجتهد في إطار أفكار الوظيفية البنيوية، لإدخال معضلات الانحراف، وقصور الرقابة الاجتماعية، وتناقض القيم، وهلم جرا، إلى نظريته. لقد ساهم إذاً بشكلٍ حازم في دعم الوظيفية البنيوية. بالرغم من ذلك أعتقدُ أنَّه من الخطأ تصنيف بارسونز دون معوقات في إطار هذا التوجه النسقي Systemtrend، لأنَّ بارسونز كان قد طوَّر رؤية مستقلة وفريدة لنظرية الأنساق في مراحله الأولى، كما يتضح من كتابه «بنية الفعل الاجتماعي» من عام (The Structure of Social Action, 1937) وكذلك بالمقارنة مع التطور الذي ساد في الخمسينيات.

سأحاول أن أوضِّح ذلك بشرح مقتضب. يستطيع المرء أن يفهم مجمل أعمال بارسونز باعتبارها تعليقاً لا متناهياً على جملة واحدة، وهذه الجملة هي: «الفعل نسق» "Act is system". لا ادري إذا كنا سنجد هذه الجملة في أي من أعمال بارسونز المطبوعة. أعرفُها جملةً شفهيةً، لكنها تبدو لي وبدت لي دائماً خلاصة الرسالة البارسونزية "Act is system". في لعبة محببة يَطلُبُ المرء من مُنظِّرين أن يعبِّروا عن خلاصة نظرياتهم بجملة واحدة؛ لو سُئل بارسونز عن ذلك، لكان عليه أن يجيب، كما أفهمه أنا، "Act is system". هذا جدير بالملاحظة، لأنَّه في مرحلة مابعد البارسونزية درجت نظرية الفعل رجوعاً إلى ماكس فيبر أو إلى

أشكال مختلفة للاختيار العقلاني rational choice، وتطور من هناك برنامج مناقضٌ لنظرية الأنساق أو تطورت مساجلة وكأنَّ نظريتي الفعل والأنساق نظريتان مختلفتان من حيث المنهج كما يقال، ولا مجال للتوفيق بينهما. وقيل في نظرية الفعل أنَّها أقرب للتوجه نحو الذات، أقرب للتوجه نحو الفرد، أقرب لوضع يسمح لها باستيعاب الحالات النفسية وكذلك الجسمانية في علم الاجتماع، وأنَّ نظرية الأنساق في المقابل أقرب للتجريد، ربما هي أقرب لوضع يسمح لها بتصوير البنى الكلية Makrostruktur . يقول التصوُّر المطروح على كل حال من قبل بعض منظري نظرية الفعل، بأنَّ الفعل والنسق نموذجان لا يمكن التوفيق بينهما. أيٍّ كان من ادعى ذلك، يجب أن يُدفع لقراءة بارسونز. لعل ذلك ليس الجواب النهائي على المعضلة، إذ يمكن للمرء أن يعتبر النظرية البارسونزية غير مقبولة من أساسها، ليعيد اصطفافه حينئذ بهذا الرفض، لنقل، إلى مقولات ماكس فيبر وأسس مشابهة. على أية حال لقد رأى بارسونز بوضوح تام وحاول أن يطور نظرية تستجيب لانعدام قدرة المرء على فصل الفعل عن النسق، أو بتعبير آخر، أنَّ الفعل لا يتحقق إلا كنسق فقط.

تأسست هذه الفرضية على جرد للنظريات الاجتماعية قام به بارسونز في سعيه لمعرفة إذا كان ثمة ما هو مشترك بين مختلف الكلاسيكيين من أمثال ماكس فيبر، إميل دوركهايم، ألفرد مارشال Alfred Marshall أو فيلفريدو بارِتو Vilfredo Pareto . فكانت النتيجة فعلياً أنَّه من الممكن العثور على عامل مشترك قائم في الترابط بين تكوُّن الأنساق، النظم الشاملة من جهة، والأفعال بوصفها عمليات قاعدية من جهة أخرى. استمد بارسونز، إذا سُمِحَ للمرء أن يقول ذلك بتعميم شديد، مكوِّن الفعل في نظريته من عمل ماكس فيبر ومكوِّن النسق من دوركهايم. لكنه يبرهن في ذات الحين على أنَّ فيبر كان مجبراً على إدخال مكوِّنات النسق إلى نظريته ومن جانب آخر لم يرَ مناصاً من سؤال دوركهايم عن

نوع المواد التي تشكل المجتمعات. هناك سجالات لا نهاية لها عما إذا كان هذا التأويل للكلاسيكيين ذاتياً [غير موضوعي] وإذا كان منصفاً بحق النصوص الأصلية. بالإمكان الاختلاف على ذلك لكن الأمر بشكلٍ أو آخر عديم الأهمية، ومهمٌ فقط لتاريخ علم الاجتماع. ما يهمنا، كيف، وبأي جهازٍ مصطلحيٍ، بأيةِ جهودٍ مصطلحيةٍ ومنهجيةٍ يمكن لبارسونز أن يصل إلى إحياء الانطباع، لنقل بحذر، بأنَّ الأمر يتعلق بنفس النظرية.

ينطلق بارسونز من أنَّ الفعل، الفعل المفرد Unit act هو خاصية ظاهرة للواقع حتماً، هو emergent property. بكلماتٍ أخرى، ثمة مكوِّنات ينبغي أن تجتمع لتجعل الفعل ممكناً. وتكون وظيفة المحلل الاجتماعي بالتالي تشخيص هذه المكوِّنات ليصمم منها نظريةَ فعلٍ تحليلية. يتحدث بارسونز عن «الواقعية التحليلية»، ويعني بذلك اعتباره أنَّ ظاهرة الفعل الحقيقي أمرٌ يتعلق بتَوَفُر «الواقعية». لا يتعلق الأمر بتشكيل مصطلحي، بل بنظرية تلائم شروط إمكانية الفعل، وبالتالي تخاطب كل الحالات التي يرد فيها الفعل بوصفه فعلاً. هذه النظرية «تحليلية» من ناحية أنَّها تشخص مكونات حدوث الفعل التي ليست فعلاً بعينها. أنَّها تفكك إلى حَدٍّ ما ظاهرة الفعل إلى عناصر مفردة لا يمكن إضافتها إلى سلسلة أفعال أو إلى نسقٍ يتكون من أفعالٍ، وليس بوصفها فعلاً مُصغراً بين أفعال أخرى.

المصطلحات المستخدمة لخوض هذا التحليل تتنوع بعض الشيء. يتعلق الأمر بداية باستتباع لملاحظة ماكس فيبر حول الفرق بين الغاية والوسيلة: هناك أولاً ضرورة للتمييز بين الغاية والوسيلة من أجل فهم أساسي للفعل، لا لأجل تحاليل بنيوية وهلم جرا: لماذا يستخدم الفاعل فعله (١)، ماذا يريد أن يحقق بذلك (٢)ـ إنهما مكونان. علاوة على ذلك يحيلنا هذا إلى سؤال، ما هو النموذج المعياري المتخذ لاختيار الأهداف ولإجازة الوسائل؟ هذا السؤال

أملاه دوركهايم على بارسونز، أي من خلال فرضيته القائلة بأنَّ المجتمع هو وحدة أخلاقية أولاً، أي ممكن فقط، عندما يصبح تشكُل إجماع أخلاقي كافٍ وارداً. وهذا بدوره يعني أنَّ اختيار الأهداف والحدَّ من الوسائل لا يُتركان للفاعل وحده، بل هناك معطيات اجتماعية، على غرار الأسس المشهورة غير المدونة في العقود. قبل أن يستطيع أحد الفعل داخل المجتمع، يكون المجتمع دائماً مندمجاً أخلاقياً أو من خلال قيم أو رموز معيارية. فالفعل غير ممكن إلا بوصفه نسقاً. هذه هي نقطة انطلاق بارسونز على كل حال. بكلمات أخرى، لا يتعلق الأمر بالوصول للعلاقات الأمثل بين الغاية والوسيلة، بل أيضاً بشروط الإمكانية ودرجة الحرية المسموح بهما للفرد أو لمجالات أخرى في النظام الاجتماعي لإيجاد مصالحة بين الغاية والوسيلة.

السؤال الذي يطرح نفسه بهذه الطريقة على النظرية، هل يجب أو هل يستطيع المرء أن ينظر من زاويةِ علم ـ اجتماعية على خلفية أزمة الاقتصاد العالمي التي استجاب لها بارسونز بنظريته؟ لقد أكد بارسونز دائماً على رفضه للمحاججة النفعية في علم الاجتماع. وكان السؤال الذي يطرحه: بأية قيم يَحِدُّ المجتمعُ حرية الاختيار الفردية في الاستدلال على الأهداف والوسائل؟

هذا يقود إلى معضلة أخرى، إلى السؤال: عن مكانة الفاعل "actor" نفسه في هذا السياق لنظرية الفعل. عندما ينطلق المرء من مفهوم الفعل، يَفترِضُ أنَّ الفاعل هو الذي يفعل؛ دون فاعل لا يتحقق فعل. الفعل بشكلٍ ما هو مظهر تعبير إرادة الفاعل وبالتالي فهو عنصر مساعد. الأمر على العكس من ذلك عند بارسونز، فهو يتصور أنَّ الفعل يتحقق عندما تتحقق هذه الشروط، أي عندما يمكن التميز بين الأهداف والوسائل، عندما يكون هناك معطيات قيميّة جمعية وعندما يتوفر فاعل "actor"، ليقوم بتحقيق الفعل. الفاعل هو جانب فقط في تحقيق الفعل. كأنّه موجود عَرَضِياً. كان من الممكن أن يقوم شخصٌ

آخر بهذا الفعل، لكن استعدادا ما للفعل، تجسيدا ما للقدرة على الفعل، يجب أن يتوفر داخل المجتمع لكي يتمكن الفعل من التحقق. إذاً لا يتبع الفعل الفاعل بل الفاعل يتبع الفعل. هذه هي المنطلقات الموجودة في كتاب The Structure) of Social Action, 1937)

توجه بارسونز بوصفه عالم اجتماعٍ في الأربعينيات وبواكير الخمسينيات إلى نظرية الأنساق الاجتماعية بدايةً، ولذا تحديداً وقع بالقرب من الوظيفية البنيوية، ولم تستطع نظريته التحرر منها إلا تدريجياً، وقد عاد بحسب اعتقادي تحديداً إلى التصور العام التالي: «الفعل نسق» "Action is system". النتيجة موجودة في الجدول الثناني الأبعاد الذائع الصيت. يتصور بارسونز أنَّ هناك أربعة مكونات يجب أن تتفاعل مع بعضها كي يتولد الفعل. ويبني هذه المكونات الأربعة عبر تصنيف متقاطع (هذه هي تقنيته النظرية)، أي عبر وضع متغيرَيْن اثنين مقابل بعضهما. إحدى سلاسل المتغيّرات هي السلسلة الأفقية في الرسم البياني، وهي تُميِّزُ بين «أداتيٍ» و «منجزٍ» "instrumental" و "consummatory". الأداتي يصف وسيلة الفعل. والمنجز يصف الحالة المُرضِية التي يجب الوصول إليها، أي الوصول إلى الغاية. ليس المقصود هنا التصور المجرد للغاية، بل المنجز هو ما ينشأ عند تحقق الغاية، أي عندما تكون الحالة مُرضِية، ويكاد يتوجب على المرء أن يقول: كمال إنجاز النسق. يمثل المحور أداتي/ منجز مكوِّن الفعل لمقولة ."Action is system" الجانب الآخر، سلسلة المتغيرات العمودية تميز بين «خارجي» و «داخلي» "external" و "internal"، أي بين علاقات النسق الخارجية والمعطيات البنيوية الداخلية. هذا هو الجانب النظري ـ النسقي لنموذج "Action is system".

عندما يرسم المرء جدولاً متقاطعاً بهذه المتغيرات الجانبية، تنشأ أربع خلايا يزودها بارسونز بأسماء. ولا يوجد لهذه التسميات توجيهات استنتاجية ولا

تعليمات منهجية واضحة. بارسونز ذاته تقلب بالتوجيهات، ولكنه عندما كان يُسألُ كان يعترف صراحةً بأنَّ الأمر لا يمكن أن يتعلق باستنتاج منطقيٍ، بطريقةٍ استنتاجيةٍ، بل بتسمياتٍ مُقنِعَةٍ يتوجب فهمها دائماً عندما يرى المرء أيُّ المتغيِّرات الجانبية يتم جمعها في نهاية الأمر مع بعضها البعض (أنظر الشكل رقم ١).

	L أداتي	منجز I
داخلي		نسق الفعل
خارجي	A	G

الشكل رقم 1

يتعلق الأمر عند تقاطع الأداتي مع الخارجي بما يسمِّيه بارسونز التكيُّف، "adaptation". يستخدم النسق، إن صح التعبير، العلاقات الخارجية في سعيه للوصول إلى حالةٍ تكون مناسبةً كوسيلةٍ لإقامة علاقاتٍ مُرضِيةٍ بين النسق والبيئة. في حالة النسق الاجتماعي يمثل هذا وظيفة الاقتصاد بشكلٍ رئيسي بحسب بارسونز.

الحالة التالية هي تقاطع العلاقات الخارجية وتحقيق القيمة المنجزة. يتعلق الأمر هنا بما يسميه بارسونز بتحقيق الهدف ."goal attainment" من جهة ثانية من المهم أن نرى أنَّ الأمر يتعلق بحالة إنجاز، أي بالتوصل للأهداف وليس بإسقاطٍ لحالاتٍ مستقبليةٍ وحسب. في حين أنَّ التوجهات الأداتية تمثل

المستقبل تبقى التوجهات الإنجازية متعلقة بالحاضر. يجب على الفعل، بتعبير آخر، التوصل لحالات مُرضِية، أو ليس له أن يقوم. يقع هذا على عاتق السياسة في حيز النسق الاجتماعي. يجب على السياسة من خلال فعلها للأشياء "to get things done"، كما يقول بارسونز، التوصل إلى حالات مُرضِية، أو تفشل بوصفها سياسة.

في الخلية التالية يتقاطع كل من «المنجز» و«الداخلي» "consummatory" و "internal". هنا يتعلق الأمر بالتوصل إلى أوضاعٍ داخليةٍ مُرضِيةٍ. يصفها بارسونز بـ«الاندماج» "integration". يدمج النسقُ الأفعالَ وبذلك الفاعلين إذا أوجد لهم إمكانيات توافقية ناجحة. بقي مصطلح "integration" في التحليل النظري غير واضح نوعاً ما، كما جرى انتقاد ذلك. على سبيل المثال، جرى التمييز بين اندماج النسق والاندماج الاجتماعي الذي يُدخِل الفاعلين إلى النسق، ولكن هذا انتقاد لتسمية هذه الخلية وحسب. إذا وضع المرء البنى النظرية نصب عينيه، فسيتضح وجود وضعٍ راهنٍ في كلّ نسقٍ، وبحسب الشروط القائمة هناك، كما يجب أن يتحقق داخلياً وأن يكون مقبولاً بوصفه حاضراً.

الإمكانية التوافقية الأخيرة تتعلق بـ«الأداتي» مقابل «الداخلي» "instrumental" مقابل "internal". هنا يستخدم بارسونز التعبير الغريب «صون الأنماط الكامنة» "latent pattern maintenance". خلفية هذا المصطلح يشكله التفكير التالي: يجب أن تكون البنى متوفرة باستمرار، ولكن لا يتم تجديدها دائماً. كأن يذهب المرء من وقت لآخر إلى البنك ليجلب المال، وهو لا يقوم بذلك دون انقطاع. كما لا يحب الإنسان بلا توقف. ولا يذهب المرء باستمرار إلى الكنيسة. والسؤال هو، ماذا يحدث للبنى أثناء عدم تنشيطها؟ أو كيف يمكن ضمان توفر البنى وقابليتها للتنشيط والتجديد حتى لدى بقائها كامنة بين مرحلتين. لذلك فمسألة «صون الأنماط الكامنة» "latent pattern maintenance"، هي مسألة توطيد البنى أيضاً في حالات عدم استخدامها. هذا يتمثل بالنسبة لبارسونز في التقاطع بين

«الداخلي» "internal" لأنَّ الأمر يتعلق ببنى المنظومة الذاتية و«الأداتي» "instrumental" لأنَّه يجب العمل على توفر هذه البنى في المستقبل أيضاً.

يَنتُجُ مخطط "AGIL" الشهير عن فكرة الجدول المتقاطع. مخطط ـ الوظائف ـ الأربع، المكوَّن من (A) "adaptation"، (G) "goal attainment"، (I) "integration" و (L) "latent pattern maintenance"، يصر بارسونز بعناد شديد على تعذر وجود غير هذه الوظائف الأربع، وعلى أنَّ هذا المخطط يسمح بتمثيل شامل لإمكانيات فعل نسق الفعل، وعلى أنَّ كل ما عدى ذلك تعبير من هذه المقولة الرباعية. لا بل قال في مراحل عمله المتأخرة أنَّ بوسع الجدول المتقاطع وصف الـ"human condition" الوضع الإنساني في العالم بأسره.

إذاً يشكل المخطط "AGIL" التعليق البارسونزي على مقولة "Action is system" أو التطبيق البارسونزي لبرنامج نظري يمكن تقديمه تحت هذا العنوان. التقنية النظرية هي إذاً تقنية الجدولة المتقاطعة، تقنية تُستخدم بوعي، لوصف انغلاق فضاء توافقي ما. مخطط هذه التقنية يضمن أن لا يُسقط المرء من حسابه أي شيء، بل يدفعه لأن يسأل دائماً، ماذا يحدث في الخلية الرابعة مثلاً أو ما هو الوضع في الخلية الثانية.

يبدو أنَّ ضمانة الشمولية توثق لبارسونز استحقاق عمومية نظريته بطريقة ما. إذا تمت مراعاة كل شيء ضروري لتحقيق الفعل، عندئذ تحديداً تُضمن شمولية النظرية وعموميتها. حينئذ يجب ويمكن لكل ما يمكن أن يقال عن الفعل أن يدخل في هذه النظرية. هنا تكمن بالفعل عقلية بارسونز: أن ترى كيف يمكنه وضع الإشارات التي تأتيه من الخارج في مخططه ذي الصناديق الأربعة، ذي الخلايا الأربع، وكيف يمكنه توزيعها على هذه الوظيفة أو تلك.

إذا راعينا هذه الخصوصية، بإمكاننا أن نرى أنَّ بارسونز هو أحد أهم معماريي

النظرية، حيث جرب نمطاً بنائياً خاصاً وتمكن من إظهار ما يمكن تحقيقه بهذا النمط النظري، وكيف يؤثر تصميم Design نظريةٍ معينةٍ وكيف يتنافر مع أنماط نظرياتٍ أخرى، كالنظرية الجدلية مثلاً. لذا يدين المرء لبارسونز بالرؤية الواضحة لمعمار نظريةٍ محددةٍ. ومن معاني الرؤية الواضحة دائماً، أن يتعرَّف المرء على إمكانية نقدها، وأن يحكم إلى أي مدى يمكنه الوصول بها وما الذي لا يمكن تحقيقه من خلالها. يمكن للمرء أن يقول أيضاً، أنَّ الأمر يتعلق بفضاء منطقي من الإمكانيات. والسؤال يكون حينئذ، ما الذي يضمن لنا أنَّه من الممكن استخدام كل هذه الإمكانيات، وأنَّ كل هذه المساحات التي يوفرها المخطط مليئة في الواقع. يصبح هذا السؤال أكثر إلحاحاً عندما يرى المرء كيفية تفصيل المخطط وكيف ينشأ عن أربع خلايا ست عشر خلية وهكذا دواليك، وذلك حسبما يُقسِّمُ المرء النسق. لا يَطرَحُ هذا السؤال نفسه على بارسونز، لأنَّه ينطلق من أنَّه دائماً، عند تحقق الفعل، يجب أن تكون كل هذه الخلايا مشغولة. هذا هو بالضبط مذهب الواقعية التحليلية، واقعية بمعنى أنَّ النظرية تُظهِرُ أنَّ الفعل غير ممكن بشكلٍ آخر.

المحاضرة الثانية

٣. بارسونز ثانيةً

كيف يمضي بارسونز قدماً بعد ذلك؟ ماذا يمكنه أن يفعل بهذه المعطيات؟ كنت قد أشرت من قبل إلى أنَّ المخطط AGIL يوفر بدايةً إمكانية تحديد النقاط الرئيسية. يتحدث بارسونز عن أولوِيّةٍ وظيفية "functional primacy" عندما يُركز فعلٌ أو مركَّبٌ من الأفعال على إحدى هذه الوظائف، بعد ذلك يتشكل النسق المناسب، أي يتمايز نسقٌ مناسبٌ من أجل وظيفةٍ واحدةٍ. في حالة التركيز على وظيفة التكيُّف "adaptation" مثلاً، وفي مجال التحقيق الاجتماعي للفعل ينشأ نسق خاص بالاقتصاد.

لكن كيف يمكن لنسقٍ كهذا أن يكون «نسقاً». كيف يمكن لـ«فعلٍ» أن يتم في مُركَّبٍ منفصل كهذا؟ يرى بارسونز أنَّ ذلك لا يمكن إلا إذا شمل الحيزُ المخصص «للتكيُّف» "adaptation" بدوره على كل الوظائف الأربع. يتعين كذلك على الفعل الاقتصادي أن يشمل وظيفة التكيُّف الخاصة به، يجب أن يحقق هدفه "goal attainment" الخاص به، أي إيرادات اقتصادية مقبولة على سبيل المثال، يجب أن يكون مُدمَجاً، ويجب أنْ يكون قادراً على الحفاظ على بناه الخاصة في حالة الكمون، أي أنْ يكون قادراً على خلق نموذجٍ بنيةٍ دائم التوريث. ففي داخل النسق الواحد المتمايز والمتخصص بوظيفةٍ ما تَرِدُ مرةً ثانيةً كلُّ الوظائف الأخرى.

يؤدي هذا إلى القاعدة العامة التالية: بإمكان النسق أنْ يتكرر بداخل نفسه: من الممكن أن ينشأ مجدداً في كل خلية أربع خلايا فرعية: ومن الممكن أن ينشأ مجدداً في كل نسق جزئي أربعة ودائماً أربعة أنساق جزئية فقط. أما السؤال إلى أي مدى يمكن مزاولة ذلك، وهل من الممكن تقسيم نسق الـ ١/ ١٦ بدوره إلى أربع خلايا، فهو سؤال عملي يتعلق بدرجة التعقيد الذي يمكن أن يبلغها النسق، بدرجة التعقيد الذي يمكن أن يبلغها واقع الفعل. هل هذا مجدي؟ هل يحصل ذلك؟ هل هناك مادة كافية لكي تتشكل أنساق فرعية كهذه بتفصيل ممعن في الازدياد. لا يحتاج المرء لأن يحكم في هذا الأمر بشكلٍ نهائي، فالنظرية تدع المسألة مفتوحة إلى حَدٍّ ما وتتركها للواقع الاجتماعي. هذا يعني أنَّ على المرء أن يفحص: هل وفي أي المجتمعات ينشأ أو لا ينشأ نسق خاص بالاقتصاد أو بالسياسة؟

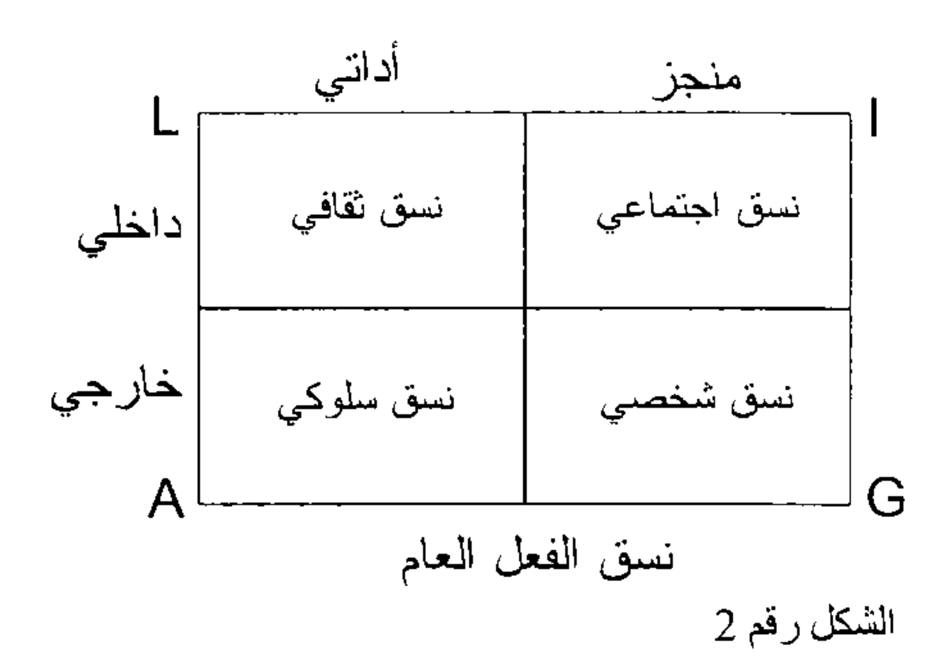
يلاحظ المرء هنا أنَّ النظرية تملك انفتاحاً تاريخياً تطورياً واسعاً. تستطيع أن تصف حالات تاريخية مختلفة على ضوء تمايُز أنساقٍ خاصةٍ معينةٍ تؤدي وظائف نوعية، أي إذا ما كان هناك اقتصاد ماليّ أو سياسةٌ دوليةٌ إقليميةٌ أم لا؛ وتبعاً لذلك، إلى أي مدى تم تمايُز الأنساق الفرعية في الاقتصاد. بدايةً تترك النظرية الانطباع لدى المرء بأنَّ هذا تعقيد مذهل: 4x4x4 بحسب الرغبة دون أن تضع النظرية حدوداً للتطور. أما في الموضوع نفسه، فبوسع بارسونز أن يجيب دائماً: يجب أن نتأكد من جدوى هذه الفرص. التقييد الفعلي يتجلى في عدم إمكانية وجود سوى أربع وظائف، أي أنَّ كل تطور ـ نشوئي لا بدَّ أن يسير على السكة المعطاة لتمايُز محدد تماماً، لكن من الممكن أن يظهر بداخله خللٌ في التوازن، على سبيل المثال يمكنه أن يمايُز الاقتصاد بشكلٍ قوي وأنْ يهمل الإدماج. هذا تجلي لمعضلة التضامن الدوركهايمية في مجتمع على درجة عالية من تقسيم العمل. لكن اختلالات في التوازن كهذه، هي بدورها أمل

لدوركهايم، لكونها اختلالات عابرة، وتتطلب في وقت ما تطورات تصحيحية لاحقة في الأنساق الوظيفية الأخرى. فقانون مضاعفة النسق داخل نفسه، المزعج والمربك للوهلة الأولى، يمتلك أيضاً بلا ريب إمكانيات تأويل فعلية تاريخية وراهنة. يسعى بارسونز أيضاً لاستغلال هذه الإمكانيات في تفكيره الأقرب للتاريخ أو للتطور النظري. وهذا يمكنه النجاح فقط بالقدر الذي يمكن فيه تسمية الخلايا أو تزويدها بعلاقات منطقية، أي قدرة كل منها على إظهار الواقع الذي يكمن خلف إمكانية المزاوجة بين خليتين من الخلايا. يبدو لي أنَّ هذه هي الصعوبة الفعلية للنسق، لأنَّه كما أوردنا سابقاً لا يمكن حل هذه المعضلة استدلالياً، بل من خلال مخيلةٍ ابتكاريةٍ مسْحِيِّةٍ شاملةٍ، تتطلب كذلك كمّاً من الإبداع النظري. من المفيد فحص ومراجعة أسلوب عمل بارسونز بالتفصيل، ما هي التسميات التي نالتها الخلايا المختلفة؟ وما هو الربح الإدراكي؟ وكم من الواقعية تكمن خلف هذا المنهاج؟ لا يمكن إنجاز ذلك في هذا التقديم السريع للنظرية، ولا بُدَّ لي من أنْ أكتفي بتصريف حالتين.

الحالة الأولى هي الرؤية الأعم لنظرية الأنساق، أي نسق الفعل حتماً. الحالة الثانية وقد سبق أن استخدمت منها بعض الأمثلة وهي حالة النسق الاجتماعي. يتحدث بارسونز بالمناسبة عن مستويات التفصيل أو عن درجات تفاصيل النظرية باعتبارها «مرجعيات النسق» "system references". وكان أحد أهم مداركه، أنَّ على المرء دائماً أنْ يفرق بين مرجعيات النسق، أي عليه أن يعرف، على أي مستويات النسق من تفصيل مجمل الموضوع المركّب يريد تقديم الحجج وما هي آليات وإمكانيات التبادل interchange وهلم جرا التي يريد استخدامها.

إذاً نحن موجودون الآن على مستوى نسق الفعل العام، المستوى الأعم الذي تورده هذه النظرية، إذا ما غضضنا الطرف عن التطور اللاحق للنظرية العامة

لل«الشرط الإنساني» "human condition". إذاً، الفعل باعتباره فعلاً: ما الذي يضمن إمكانية الفعل باعتباره فعلاً؟ (أنظر الشكل رقم ٢)



الشكل رقم 2

يشغل بارسونز وظيفة «التكيُّف» "adaption" هنا بما يسميه «الكائن السلوكي الحي» "behavioral organism" و/ أو «النسق السلوكي» "behavioral system". ليس المقصود بذلك مجمل عِلم الأحياء، أي كيمياء الخلية أو ما نعرفه عن الهرمونات، ولا علم تشريح الجسم البشري أو ما شابه ذلك، بل دائماً وفقط ما يجب على الكائن الحي أن ينتجه ليجعل السلوك ممكناً، أي لتشكيل المكوّن السلوكي للفعل. كما تلاحظون هنا بالمناسبة، فإنَّ ما يسمى بالفاعل يتحلل؛ «الكائن السلوكي الحي» "behavioral organism" هو جزء منه بالتالي. لماذا وبأي قدر من الخيال يتخذ «الكائن السلوكي الحي» "behavioral organism" مكانه في هذه الخلية، أي أنَّه مُطالب بإنتاج وظائف أداتية وسلوك موجه للخارج، هذه مسألة من الممكن أن تختلف حولها وجهات النظر، كما

هي حال كل هذه التخصيصات التي تترك مساحة مفتوحة للنقد. لنقل أنَّ بارسونز حددها في حينه على هذا المنوال. فهو يجد في الكائن الحي ذلك المكوِّن للفعل، الذي يستخدمه الفعل للتلاؤم مع الشروط الخارجية أو ليسعى به إلى توازنات طويلة الأمد مع الشروط البيئية ـ الطبيعية الخارجية. إنَّ هذا جدير بالاهتمام، لا سيما في ظل الاهتمامات الجديدة بالعلاقات بين الفعل أو المجتمع أيضاً والبيئة ـ الطبيعية. إذ أنَّه يخبرنا أنَّ البيئة ـ الطبيعية، البيئة المحيطة، تؤثر على الفعل فقط بنطاق تأثيرها على «الكائن السلوكي الحي» "behavioral organism"، أي تؤثر على ناحية واحدة، وبالتحديد ليست الناحية الثقافية للفعل هي التي تخِلُّ بها أو تتطلب منها التكيُّف على هذا المستوى. ليس بمقدور المجتمع، لكونه مجتمع فعل، الاستمرار بالحياة إذا لم يوفر الكائن الحي إمكانية التكيُّف المستمر مع شروط البيئة ـ الطبيعية، وإذا لم يكُن مُعَدّاً لذلك. وهكذا (في مثال يطرحه بارسونز بسرور) يجب على الكائن الحي أن يحافظ على ثبات درجة حرارة الدم، كي يتمكن من توفير الدم بانتظام للدماغ، وذلك بالتكيُّف مع التقلبات الحرارية في البيئة.

ما أن يتساءل المرء عما إذا كان بالإمكان شغل هذه الخلية بشيء آخر أيضاً حتى يساوره الشك. أما إذا اتَّبع التوجيه البارسونزي فسيجد درجة عالية من التسلسل المنطقي، وسيكسب إدراكات مميزة يبحث عنها المرء عادةً في علم الاجتماع بلا جدوى. على أية حال لن يجدها في سياقٍ خالٍ من إدراكات أخرى، أي في سياق نظري متكامل.

الخلية التالية، خلية «تحقيق الهدف» "goal attainment"، تشغلها "personality"، أي «الشخصية». هنا تتموضع الوظائف الذاتية، بمعنى الوظائف النفسية أو المتعلقة بالوعي. لماذا هنا ولأي سبب هي هنا؟ من الجلي أنَّ المهم بالنسبة لبارسونز، إدخال النسق النفسي باعتباره نسقاً يراقب إذا كان مجرى الأفعال مُرضياً ("consummatory"): أي إما قدرته على إنجاز الفعل

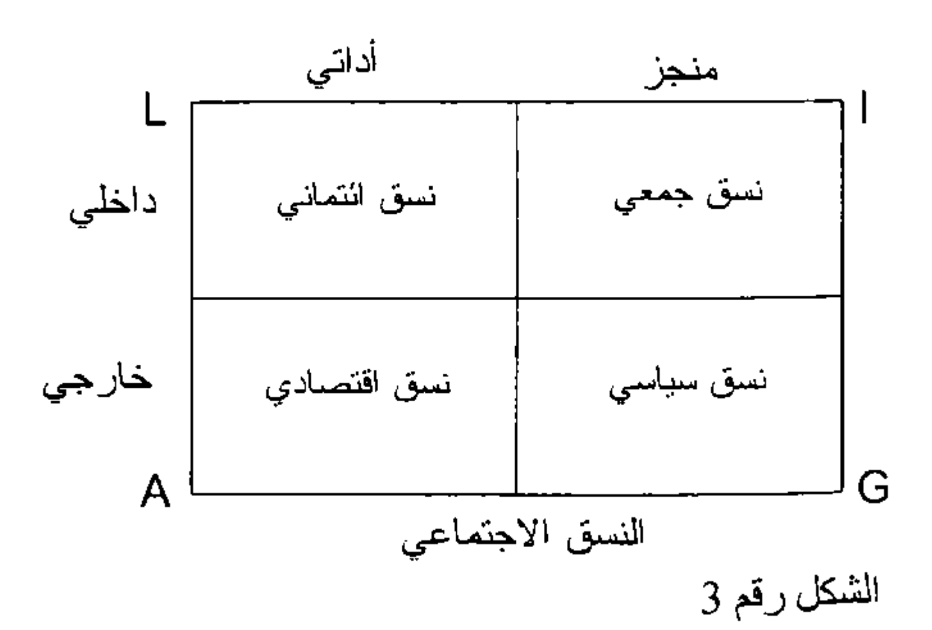
بالمعنى الأرسطوي [نسبةً لأرسطو] باعتبارها ممارسةً "praxis" مُرضِيةً، أو على الابتهاج بتخيل الهدف وبتحقيقه له. وهذه بدورها نظرة غريبة على علم النفس. تتكثف الذات في الوقت عينه بوظيفة المراقِب لأحوال نسق الفعل المُرضية، وليس الذات فقط. وهي تتوجه نحو الخارج. لماذا؟ ربما بالإمكان القول (مع أنَّ هذا يذهب إلى أبعد مما لدى بارسونز) إنَّ باستطاعة النسق النفسي التوفيق بين أولوياته الداخلية، أي الوعي الذاتي، وعي الوعي، مع الأولويات الخارجية، أي الإدراك. حين يقبل المرء بهذه الأفكار، يمكنه أنْ يلاحظ أنَّ الانجاز النفسي الفعلي، على خلاف تقليد أوروبي طويل العهد، ينزاح أكثر من التفكير إلى الإدراك أولاً، وأن يرى أنَّ التوجه البيئي، الذي يلعب هنا دوراً والذي تتم مراقبته والتحكم به حسب القيم المُرضية، يكمن في الإدراك المتاح نفسياً ثانياً. ليس لدى «الكائن السلوكي» سوى إمكانية التحكم بأحواله الذاتية. فغاية النسق العصبي تكمن فقط في مراقبته للكائن الحي أو ربما أيضاً لذاته وحسب. فهو نسق مغلق بالكامل ولا يتسق مع الظروف البيئية إلا عبر التطور ـ النشوئي وعبر الاصطفاء التطوري وحسب. أما النسق النفسي فيستطيع التحكم بذاته ارتباطاً ببيئةٍ محيطةٍ متغيرةٍ، عند مراعاة جانب الرغبة وعدم الرغبة، وهذا كان بالمناسبة موضوع بحث بارسونزي في خمسينيات القرن العشرين.

لدينا إذاً مرة أخرى تأثير مزدوج عجيب. من ناحية يجب أن نتساءل لماذا يتم اختيار هذه الخلية تحديداً؛ ومن ناحية ثانية يتملك المرء الإنشداد للسعي لاستكشاف الشيء الذي يمكن رؤيته بهذا الخيار. أي عندما يتخذ المرء قراراً بأن يناقش الأنساق النفسية باعتبارها سائدةً على الإدراك، أو أن يتناول فقط قسطها من الفعل باعتباره سائداً على إمكانية إدراك العالم الإدراكي للنفس، يستطيع المرء حينئذ أن يستخلص تسلسلاً منطقياً عالياً من الخيار البارسونزي في هذه الزاوية من مجمل النموذج.

الخلية التالية تجمع بين المنجز والداخلي في التوجيهات، والعلاقات، والوظائف والمتغيرات وما إلى ذلك. هنا يُدرِج بارسونز «النسق الاجتماعي». للوهلة الأولى يبدو هذا بدوره غريباً. لماذا يبتغي النسق الاجتماعي دمج الأفعال ولماذا يُفهم الدمج باعتباره بناءً لنظام داخلي يخضع لاعتبارات الإنجاز، أي لاعتبارات راهنة؟ تبين فكرة بارسونز على أنَّ الأمر يتوقف على تنسيق أفعال أحياء مختلفة مع أنساق الأشخاص: أي أنَّ الأمر يتوقف على إدخال أشخاصٍ ومساهماتهم في شبكة أفعالٍ مؤلفةٍ من عددٍ كبيرٍ من الأشخاص. إنَّ الفصل الواضح بين أنساق الأشخاص والأنساق الاجتماعية ملفتٌ للنظر. فكلاهما يقفان حسب مساهمتهما في تحقيق الفعل إلى جانب بعضهما البعض، وكلاهما يشكلان بالنسبة لبعضهما البعض بيئة ـ محيطة في سياق التمايُز الداخلي لنسق الفعل. وإذا أضاف المرءُ علاوة على ذلك «الكائن الحي السلوكي» "behavioral organism" إلى محط الأنظار، يرى عندها أنَّ تحليل وحدة الإنسان المرئية، المُدرَكة يقوم على ثلاثة عناصر. تتم رؤية كل شيء من زاوية ايٍّ العناصر تساهم في تحقيق الفعل وما هي مساهمتها. لا يدور الأمر حول علم الأجناس البشرية. تمت الإجابة هنا بطريقة عن السؤال الذي يعود ليُدرج باستمرار، والذي يعود دائماً للظهور: «أين هو الإنسان في النظرية الاجتماعية؟».

في النهاية هناك الحالة الأخيرة المتبقية، حالة «صون الأنماط الكامنة» "latent pattern maintenance" على مستوى نسق الفعل العام، أو بتعبير آخر، تنسيق التوجه الأداتي مع التوجهات الداخلية (لا تخلٍّ عن أنماط البنية في فترة الكمون، ولا إسقاط لها)، أي تنسيقه مع التوجه إلى نسق الفعل نفسه وليس إلى البيئة. هنا يُدرِج بارسونز «الثقافة». يبدو لي بدايةً أنَّ هذا القرار النظري منطقيٌ حقاً. الأنماط الثقافية تؤمِّن إعادة تنشيط أنماط السلوك، تؤمِّن إعادة تنشيط الأدوار ونماذج السلوك المفردة في حالات متباعدة عن بعضها زمنياً. على أية حال، هذا أحد التعاريف الكثيرة الممكنة للثقافة. بارسونز نفسه

تعرض للجدل بخصوص مفهوم الثقافة هذا، ولا أستطيع الدخول هنا في تفاصيل هذا الجدل، بيد أنَّ اهتمام هذا النقاش انصب على تبيان المدى الذي يمكن فيه ربط مفهوم الثقافة هذا بالمنتج المصنّع، مثل المنتجات المصنعة يدوياً، الكتابة وما شابه. يميل المرء أحياناً في علوم الأجناس، وعلوم الإنسان والأجناس البشرية وكذلك في علوم الآثار إلى اعتبار كل ما يجده في الحفريات الأثرية حضارة، وإلى الاستهانة بمكوّن دلالة معاني الكلمات للحضارة، أو يتناوله بوصفه أداة وحسب، أي فقط عبر اللغة. لم يولِ بارسونز هذا الفرق الكثير من الاهتمام. مفهومه للحضارة يغطي إمكانية إستعادة استخدام أداة ما، إمكانية إعادة استخدام تجميعات لغوية ممكنة، أي واقع أنَّ المرء يتذكر الكلمات والقواعد اللغوية، وكذا إمكانية إعادة استخدام مطرقة، بعد عدم استعمالها لعدة أسابيع. يعلم المرء أين توجد المطرقة وفيما تفيد. هذا كله يبين شروط إمكانية تكامل مجمل نسق الفعل بشكلٍ جلي. في حين لا تُفهم إمكانية التكامل بمعنى خصوصية وظيفة الإدماج، بل بمعنى تكامل النسق بعيداً عن الإشارة.



الشكل رقم 3

برنامج النظرية ينص الآن على التالي: على هذه الأنساق الجزئية الأربعة المختلفة أو الأنساق الوظيفية أن تكون متمايزة أساساً تمايزاً تطوري ـ نشوئي قبل أن تحدث تمايزات أخرى في كل من الأنساق الوظيفية. لتوضيح هذه المعضلة، أود أن أتناول الآن النسق الاجتماعي وحسب، وسأحاول تبيان كيف كان بارسونز يتصور التمايز الفرعي Subdifferenzierung بحسب مخطط AGIL. هذا هو الجانب الأكثر تطوراً في النظرية، أو لنقل الأبكر، لأنَّ بارسونز صمَّم مجمل النسق لأهدافِ علم اجتماعية في نهاية المطاف (أنظر الشكل رقم ٣).

الشكل رقم ٤ يبين في أي حقل نتحرك الآن. (إضافة من الناشر الألماني)

لقد ألمحت سابقاً، إلى أنَّ نسق التكيُّف الفرعي للنسق الاجتماعي (أو لنقل بشكلٍ آخر نسق التكيُّف الفرعي لنسق الإدماج الفرعي لنسق الفعل) يسمى الاقتصاد. يتم تمايز هذا المركب كلما يكون ثمة دور لتكيُّف طويل الأمد لنسق الفعل مع أوضاع البيئة، أي بتعبير تقريبي في حالة نشوء رأس مال، أي عند إدخال ميكانيكية مالية تضمن القدرة على رد الفعل على أوضاع بيئية غير متوقعة عبر استخدام رأس مال، أكان ذلك للإنتاج أم للشراء أو لاستخراج الموارد الأولية من البيئة، أو في الوقت الحاضر للتخلص من النفايات. واقعية هذه الفكرة تكمن كما يبدو لي في أنَّ الميكانيكية المالية تلعب الدور الحاسم في تمايز النسق، هذا يعني أنَّ وجود المال بوصفه إنجازاً تطورياً (بارسونز يتحدث عن وسط تواصل ذي رمزية عامة) هو الذي فسح المجال أساساً لتمايز الاقتصاد نسقاً فرعياً وأنَّه من خلال ذلك تحسنت شروط التكيُّف مع البيئة، أي توفرت ضمانة طويلة الأمد لاستمرارية نسق الفعل.

	أداتي	منجز
	L	I
داخلي	نسق هادف	نسق ثقافي ائتماني جمعي اقتصادي سياسي نسق سلوكي نسق شخصي
خارجي	نسق فيزياكيميائي	نسق عضوي انساني
	A	G

النسق الاجتماعي في نسق الفعل العام

الشكل رقم 4

يُعرِّف بارسونز وظيفة «تحقيق الهدف» "goal attainment" في إطار النسق الاجتماعي بالسياسة. أدى هذا أيضاً إلى جدالات مهمة بعينها، لكني لن أستطِع معالجتها بالشكل الوافي هنا. كانت جدالات حول التضارب، أكان ذلك مع الكلاسيكيات، أي التصورات السياسية الأرسطوية، الأوروبية القديمة وما إلى ذلك من التصورات السياسية التي تتوقع من السياسة تحقيق الوظيفة الإنسانية، أو حول التضارب مع النظريات النقدية التي ترى في السياسة تابعاً للاقتصاد ليس إلا. النسق السياسي بالنسبة لبارسونز نسق قائم بذاته داخل النسق الاجتماعي لنسق الفعل. خصوصية السياسة تكمن في ضمان أوضاع الإنجاز أي أوضاع بطبيعتها مُرضِية راهناً. هذا يتناقض أيضاً على نحوٍ خاصٍ مع مفهوم السياسة العادي بالنسبة لنا حيث تعتبر السياسة مؤسسة أداتية تحاول الوصول دائماً لأداء أفضل ولأوضاع اقتصادية أفضل. السؤال الذي يطرح نفسه على بارسونز: هل هذا هو معنى السياسة بالفعل؟ يصف بارسونز وظيفة السياسة بالمعنى الأخص بـ«اتخاذ القرارات الملزمة

بشكلٍ جمعي» " collectively binding decision making " أي يتعين على السياسة أن تكون قادرة على اتخاذ قرارات ملزمة جمعياً في لحظة اتخاذها، أي أن يُعترف بها، وأن تلقى الدعم، فتكون بالتالي مقبولةً؛ قرارات تقوم على الثقة بقدرة وبصحة القرارات، وربما أيضاً على سلطة السياسي فتكون بهذا المعنى منجزةً، على الرغم من أنَّ الأمر يتعلق دائماً، وهذه هو المكوِّن الثاني، بالوظائف الخارجية، أي بعلاقة النسق بالبيئة.

بينما تملك هاتان الوظيفتان الموجَّهتان نحو الخارج «التكيُّف» "adaptation" و «تحقيق الهدف» "goal attainment" لنقل أسماء معروفة أدت إلى زج بارسونز في مجادلات مع التصورات المعهودة في نظرية الاقتصاد أو في نظرية السياسة، تمت تسمية الخليتين الثانيتين بأسماءٍ مبتكرةٍ غير راسخةٍ نسبياً. من الصعب تفسير أسباب ظهور هذا الاختلال المصطلحي هنا. ربما يعود ذلك للمنظور الأحادي الجانب لعلوم الاجتماع الحديثة أو عموماً لنظرية المجتمع الحديثة التي تعطي أهمية كبيرة للتمييز بين الدولة والاقتصاد أو الدولة والمجتمع كما كان يقال في القرن التاسع عشر، وأهملت بالمقابل مجالات أخرى، أي لم تضع العلوم، والفن، والتربية، والقانون وهلم جرا في نفس المرتبة من الأهمية. يقف بارسونز على كل حال أمام ضرورة استكمال هذا الانشطار الثنائي للسياسة والاقتصاد، للدولة والمجتمع بوظيفتين إضافيتين مختلفتين، لا وجود لغيرهما بعد ذلك بتاتاً.

تتم وظيفة الدمج في مجال النسق الاجتماعي عبر ما يسميه بارسونز «الجماعة» أو يشغلها بتعابير أخرى من نوع «نسق الجماعة» "communal system"، بتعابير تخاطب وجدانياً ـ عاطفياً دون اشتغال فعلي لتقوية وبلورة نظرية لهذا المكوِّن. علينا أن نرى أنَّ تركيباً غريباً يظهر هنا، فالأمر يتعلق بوظيفة الدمج داخل وظيفة الدمج. النسق الاجتماعي يخدم دمج نسق الفعل، والآن

تتكرر هذه الوظيفة في هذه الوظيفة. هذا نتيجة لسؤال، كيف يتم دمج النسق الاجتماعي نفسه، أي كيف يتمكن النسق الاجتماعي بحد ذاته، من تحفيز أفعال من أجل وظائف اجتماعية خالصة؟ وذلك بالرغم من مشاركة أشخاص يفضلون الفعل باسمهم وعلى حسابهم الشخصي، أو بالرغم من مشاركة الثقافة التي تريد العمل في ظل مسائل التناسق الذاتية، في ظل تبعات ذاتية لأشكال دلالية محددة ولا تعير أي انتباه للتبعات الاجتماعية. لنستحضر النزاعات اللاهوتية في العصور الوسطى التي أدت للإصلاح والتي لم يعُد من الممكن كبحها اجتماعياً مع ظهور الطباعة.

بناءً عليه، ينجز الدمج في النسق الاجتماعي لصالح نسق الفعل من جهة، لكن يتحتم على النسق الاجتماعي أن يتمكن من إنتاج وظائف دامجة بنفسها من جهة ثانية، بمعنى أن يكون قادراً على انجاز وظائف دامجة داخل المكونات الاجتماعية مثل الاقتصاد والسياسة وهلم جرا. ويعبر عن هذا بعبارة «المجموعة الاجتماعية» "social community" أو ما شابه.

في الختام هناك الحالة الرابعة، التي تقول من ناحية أخرى بوجوب إنجاز «وظائف صيانة الأنماط الكامنة» "latent pattern maintenance funktions" داخل النسق الاجتماعي. حيث تظهر أيضاً في النظام الاجتماعي معضلة المحافظة على أنماط البنية في مرحلة كمونها. يسمي بارسونز هذا الحقل «نسق الائتمان» "fiduciary system" بمعنى أنَّه يتخيل ثقافة ذات آلية ذاتية، ثقافة تتبدل على المدى الطويل جداً مثلاً (أو القصير حين يتعلق الأمر بما هم دارج)، بحيث لا يمكن استنساخها في النسق الاجتماعي، وبحيث يوجد داخل النسق الاجتماعي علاقات مع الثقافة تتناسق مع التعديلات، مع استدخالات الثقافة Internalisierung في النمط الاجتماعي، مع بناء الثقافة داخل النمط الاجتماعي.

هنا يبرز السؤال التالي: ما هو بيت القصيد من التمييز بين النسقين الثقافي

والاجتماعي؟ فهذا التمييز غير معهود تقريباً، إذ بالكاد نستطيع أن نتخيل عمليات اجتماعية موجهة بدقة متناهية لأوجه ثقافية خالصة، ومن جهة ثانية بالكاد نستطيع أن نتخيل أفعال اجتماعية يمكن لها أن تكون بغير وظيفة «صيانة الأنماط الكامنة» "latent pattern maintenance". بالرغم من ذلك رصد بارسونز إمكانية حدوث شيءٍ كهذا، وأنَّ تَخصُصَ وظائف اجتماعيةٍ ومجالات أفعالٍ اجتماعيةٍ لتحقيق وظائف ائتمانية باتجاه الثقافة ممكنٌ. لقد كتب كتاباً بأكمله عن الجامعة الأمريكية معتمداً هذه النظرة بالدرجة الأولى. أي أنَّ هناك أنساقاً اجتماعيةً تهيئ الثقافة وتجعلها مقبولة للوظائف الاجتماعية بغض النظر عن ماهية ما يتبقى من هذه الثقافة. أحد أهم رؤى هذه الفكرة وجود واضح لـ«مثقفين» يأخذون على عاتقهم أن يمثلوا الثقافة اجتماعياً.

سأكتفي بهذين التحليلين لنسق الفعل بشكلٍ عام وللنسق الاجتماعي بشكلٍ خاص. ما يهمني هنا هو عرض سعة الحجج لهكذا نظرية ليس إلا، أي تبيان الصعوبات التي تسببها لنفسها وكيف أنَّ التمعُّن ومراجعة هذه الصعوبات الذاتية الصنع يؤديان إلى طريق مبتكرة، وخصوصاً إذا كان المُنظِّر خلاقاً على النحو الذي كانه بارسونز. وفي الوقت ذاته يتجلى نوع من الترابط المحكم لفكرة النظرية. المفاهيم تُعرَّف دائماً داخل المخطط الرباعي فقط. ضرورة ملء الخلايا بشكلٍ منطقي توجِّه قرارات النظرية. ويتضاءل معنى البحث في علاقة مفهوم الثقافة البارسونزي مع المفهوم الأنثربولوجي للثقافة أو مع معضلات التأويل بحسب غادامر Hans-Georg Gadamer أو مع غيره. وتزداد مقارنة النظريات صعوبةً كلما برز نمطٌ نظريٌ أوضح في خصوصيته.

إذا تابعتم الأفكار التي طرحتها حتى الآن، ربما يكون قد نشأ لديكم الانطباع بأنَّ نظرية بارسونز اشتغلت من حيث الجوهر على التعريف وملء ومنطقة [من منطق] هذه الخلايا. إلا أنَّ ذلك خاطئ تماماً. ينطبق هذا على الأقل على جانب

واحد من هذه النظرية، حيث أنَّ جزءاً أساسياً من الأفكار النظرية اللاحقة لها علاقة بالعلاقات بين هذه الخلايا، بالعلاقات بين الأنساق الجزئية. كل وسائل النظرية الباقية وضعت على نتائج التمييز الوظيفي، الأمر الذي يمنح النظرية أسلوباً جديراً بالاهتمام. فالنظرية تعالج تمايز نسق الفعل وتبعات التمايز المستمر دائماً وتتوافق بلا ريب مع التصورات الدوركهايمية حول تقسيم العمل أو مع تقليد علم الاجتماع عموماً الذي وصف المجتمع الحديث بالمجتمع المتمايز.

لا يمكنني هنا أن أَدخُلَ في تفاصيل المساعي المفردة من أجل إنتاج العلاقات فيما بين الأنساق الجزئية. وأكتفي بذكر الأفكار المبدئية فقط: الفكرة الأولى عبارة عن تصورِ هرميةٍ ضابطةٍ تُرتِبُ الأنساق هرمياً، بمعنى الهرمية المزدوجة من أسفل ومن أعلى، AGIL و LIGA. الثقافة توجِّه النسق «سيبرناطيقياً» كما يقول بارسونز من حيث أنَّها باستخدام ضئيل للطاقة تؤثر على الأنساق الاجتماعية وهذه بدورها تؤثر على الأنساق الشخصانية وهذه بدورها تؤثر في كائناتها الحية. كل ذلك يتطلب استخداماً كبيراً للطاقة كلما هبطنا إلى الأسفل، أما وسائل التوجيه نفسها فهي المعلومات. في المنظور المعاكس يتعلق الأمر بالإعداد، أي بتجهيز إمكانيات طاقة لإنجاز الفعل، كإمكانيات الحركة الجسدية مثلاً، والكفاءات الحسية الآلية sensomotorisch، ومن ثم الطاقة الحافزة من جانب النسق الشخصاني وقدرات التفاهم في مجال النسق الاجتماعي ونهايةً بالأسس المتوفرة لتوسيط وتداول الثقافة. هذه هي فكرة الهرمية الضابطة.

ثم هنالك ربما ما هو أهم: تصوُّر وسائط تبادل معممة رمزياً: هناك علاقات تبادلِ "interchange" بين الأنساق (بارسونز يقصد حتى العلاقات التبادلية المزدوجة "double-interchange") على مستويين، عامٍ ومحددٍ، ولكلِّ نسقٍ وسائطه الخاصة لتوجيه العلاقات التبادلية، المال في النسق الاقتصادي مثلاً،

السلطة في النسق السياسي، التأثير "influence" والسلطة في النسق الاجتماعي لجماعة ما، «الالتزامات القيمية» "value commitments" في النسق الثقافي للنسق الاجتماعي. هناك نظريةٌ مسهبةٌ لإنشاء هذه الوسائط التبادلية بناءً على معايير قابلة للمقارنة. اعتبرُ هذا من أعظم المساعي لإيجاد مقاييس للمقارنة، أي إدراج الهوية والاختلاف في آنٍ واحدٍ في إطار نظريةٍ واحدةٍ. بالمناسبة هذه محاولة مهمة لربط مسألة العقلانية، التي طرحها ماكس فيبر ووضعها بشكلٍ إجمالي للفعل بوصفه فعلاً ومن ثم قسمها إلى نماذج غير معللة، ذات أنساق متباينة، ولرؤية عمل المعايير المختلفة تماماً للعقلانية في المجال الاقتصادي والسياسي والمجتمعي Community، وفي المجال الائتماني Treuhand وفي كل الأنساق التي تنشئ وسائط على الإطلاق.

ختاماً هناك محاولة أخرى لإنتاج علاقات ذات فهم إضافي جدير جداً بالاهتمام تحت عنوان «التداخل» "interpenetration". بناءً عليه هناك علاقات بين الأنساق القائمة على التداخل الجزئي، تقوم على إدخال القدرات المعقدة لأنساق جزئية أخرى في النسق المستقبِل. يسمح مفهوم التداخل هذا بدمج أجزاءٍ نظريةٍ منفصلةٍ تماماً. تداخل الوظيفة L بالوظيفة I أي «صيانة الأنماط الكامنة» "latent pattern maintenance" و «الاندماج» "Integration" أو الثقافة في النسق الاجتماعي على سبيل المثال عبر «المأسسة»: الثقافة يجب أن تتمأسس، أي أن يتم إعدادها اجتماعياً، وتكون قابلة للاستعمال الاجتماعي. تداخل الثقافة في النسق الشخصاني تكون عبر «التربية الاجتماعية»: الأفراد يجب أن يتكيّفوا اجتماعياً عبر اللقاءات الاجتماعية لكي يتمكنوا من إنجاز مساهمتهم في نسق الفعل، وما أجده مهماً أيضاً، تداخل النسق الشخصاني مع «الكائن الحي السلوكي» "behavioral organism" عبر مفهوم التعلُّم. على الجسد أن يتعلم الخضوع للنسق الشخصاني أي أن يحافظ على نفسه، أن يكون قويم السلوك، أن ينفذ الحركة المحددة التي يُأمر بها نفسياً وهكذا دواليك.

هذه الأوجه الثلاثة للعلاقات بين الأنساق ـ الهرمية المضبوطة بشكل سيبرناطيقي، والوسائط التواصلية أو الوسائط التبادلية، والتداخل ـ مدمجة بشكلٍ سيءٍ في ذاتها ومن الصعب دمجها عبر التقسيم الداخلي للأنساق إلى أربع خلايا. وقد بذل بارسونز جهداً وفيراً في هذه المسألة وبيّن حلولاً أكثر أو أقل منطقية ولكنها كانت شديدة التعقيد، هنا يتبيَّن لنا أنَّ بارسونز قد أمعن في توريط نفسه بملزمات خلقها لنفسه أثناء عمله على نظريته، وابتعد أكثر فأكثر عن اللغة المعتادة، واضطر باضطراد للإجابة على معضلات من نتاجه، وفقد صلته بشكلٍ مضطرد بالمفردات المستخدمة عادة في علم الاجتماع. بغض النظر عن النقد الفكري [الأيديولوجي] الموجه للنظرية، الذي لم يسع أبداً للمحاججة، أي لم يتناول النظرية قطعاً، يبدو لي أنَّ الانضباط بالصغائر المفروض ذاتياً قد شكَّل أحد الصعوبات الرئيسية أثناء العمل على هذه النظرية، وشكّل قبل أيِّ شيءٍ الصعوبة التي أعاقت حلقة تلاميذ بارسونز أو ضيقتها بشكلٍ كبير، حيث واجهت مطالب بالتركيز على خلايا منفردة أو على معضلاتٍ منفردةٍ خاصةٍ بهذه النظرية، وإلا لن تتمكن بغير ذلك من المشاركة بالاشتغال على النظرية.

بالتأكيد ليس هناك من معنى للقول ببساطة أنَّ النظرية البارسونسزية قد فشلت أو أنَّ هناك أخطاءً أساسيةً نشأت في النظرية بوسع المرء التعرف عليها اليوم لكنها كانت على نحوٍ ما طريقاً مسدوداً في وجه تطور نظرية أنساقٍ خاصةٍ بعلم الاجتماع. لم يسبق ولم يلحق أن جُمع هذا الكمُّ من الإلمام بعلم الاجتماع في إطارٍ مبنيٍ بإحكامٍ كهذا. من ناحيةٍ أخرى تُظهِر لنا قطعية النظرية أنَّ المرء لا يمكنه من هناك بشكلٍ عام متابعة تقدم نظرية النسق المتعدد الاختصاصات.

دمج بارسونز المنجزات النظرية للاختصاصات الأخرى كما لم يفعل أيٌّ من علماء الاجتماع في عصره. ينطبق هذا على نظرية الاقتصاد ولكن على فرويد

Sigmund Freud كذلك. ينطبق ذلك على لغة المدخلات ـ المخرجات -Input Output في نظرية الأنساق، وعلى عناصر اللسانيات، وعلى عناصر السيبرناطيقا وهلم جرا. لكن بالقدر الذي تنتقل نظرية الأنساق إلى المرجعية الذاتية بقدر ما تبدو النظرية البارسونزية غير قادرة على الاستيعاب. لذلك يبدو لي على الأرجح أنَّ عهد تطوير نظرية علم اجتماعٍ قائمةٍ بذاتها قد انتهى، وهذا يعطينا جميعاً الدافع للبحث في حيزٍ متعدد الاختصاصات.

القسم الثاني

نظرية الأنساق العامة

المحاضرة الثالثة

١. نظرية الأنساق المفتوحة

أبدأ هذه المحاضرة بمحاولة جمع طائفةٍ من الأفكار تتناول نظريةً عامةً للأنساق. إنَّ تعبير أو مصطلح «نظرية الأنساق العامة» يتجاوز الأمر الواقع إلى حدٍّ بعيدٍ، إذ لا يوجد نظريةٌ عامةٌ للأنساق من هذا النوع في الحقيقة. وصحيح أنَّ أدبيات علم الاجتماع تستند دائماً إلى نظرية الأنساق وكأنَّ الأمر يتعلق بشيءٍ واحدٍ، لكنْ عندما ندقق بالأمر وعندما ننظر إلى ما هو أبعد من أدبيات علم الاجتماع، يغدو من الصعب أنْ نجد نظريةً من هذا القبيل. فهناك العديد من نظريات الأنساق العامة. وثمة محاولات لتعميم مبادئ نظرية عامة، أي تخطي حواجز فرعٍ معرفيٍ معينٍ، لكن بشكلٍ عام، ما زال بإمكاننا التعرف على الفرع المعرفي الذي انطلقت منه هذه الأفكار المجردة، وبشكلٍ عام، ثمة عوائق جمة بين مختلف فروع المعرفة أو بين النماذج النظرية التي تسعى لصياغة تعميماتٍ منطلقةً من مبادئ معينة. ربما يعود هذا الوضع لشروطٍ تاريخيةٍ، حيث كان هناك سعيٌ لصياغة نظريةٍ عامةٍ للأنساق في خمسينيات القرن العشرين، فبدأت المصطلحات ذات الصلة بالظهور في ذلك الوقت. وتم في حينه تأسيس جمعية تُعنَى بـ«بحوث الأنساق العامة»[1] . "General Systems Research" وصدر

(١) اسم الجمعية حالياً: Society for the Systems Sciences (ISSS), أنظر http:// www.isss.org

الكتاب السنوي "General Systems" كبؤرةٍ لمنشورات هذا التوجه. كانت هناك فكرةٌ تقول بإمكانية جمع الأفكار من منطلقاتٍ مختلفةٍ وتنسيقها مع بعضها البعض، الأمر الذي من شأنه أنْ يُنتِج شيئاً مثل نظرية أنساقٍ عامةٍ. لم يتكلل ذلك بالنجاح. بيد أنَّه من المفيد العودة أولاً إلى منابع هذه الأفكار للوقوف على المنطلقات المختلفة ولاستبيان المكامن الحساسة لكلٍّ منها، ومواقع المعضلات التي واجهتها تعميماتٌ من هذا القبيل، وسبب عجز المرء عن تخطي عتبة تطور نظريةٍ معينةٍ للأنساق.

أريد في هذه المحاضرة تبيان هذا التطور ورسم حدوده أولاً، وسأسعى من ثم عبر فكرةٍ جديدةٍ لصياغة جوانب جيلٍ ثانٍ من «السيبرناطيقا من الدرجة الثانية» "second order cybernetics"، أو جوانب «نظرية أنساق مراقِبة» وما إلى ذلك.

لنبدأ إذاً بالمنطلقات الأولى. كان هناك تطورٌ في المجاز أو في النماذج التي اشتغلت على مصطلح التوازن. وكان لهذا في البداية أرضية تستند إلى الرياضيات وذلك من خلال السعي للاشتغال بدالاَّتٍ رياضيةٍ حينذاك، بيد أنَّ المجاز مثيرٌ بغض النظر عن ذلك، وهو بالمناسبة واحدٌ من أقدم منابع الفكر النسقي، وكان قد استُخدِم قبل شيوع كلمة «نسق» بفترةٍ طويلةٍ، وقبل أنْ يتمكن المرء من الحديث عن «نظرية الأنساق» بالمعنى الدقيق بالطبع. لا أعلم متى بدأ ذلك بالضبط، إلا أنَّ مجاز التوازن كان قد استُخدِم ببداهةٍ في فكرة «التوازن التجاري» "balance of trade" في القرن السابع عشر، دافعاً في نهاية القرن إلى تصوراتٍ أمميةٍ، لا سيما توازن الأمم الأوروبية ليشهد بعد ذلك استخداماً عاماً وغير محدد نسبياً.

بوسعنا إذا ما القينا نظرةً استرجاعيةً أنْ نقول أنَّ التطور موسومٌ بتمييزٍ، وأقصد هنا التمييز بين حالتي الاستقرار والاختلال. يتم التركيز عادةً على الاستقرار. ويتصور المرء أنَّ التوازن المستقر، لا يقوم بردِّ الفعل إلا على اختلالات، أما

كيفية رد الفعل فتكون إما بإعادة التوازن السابق أو بالانتقال إلى توازنٍ جديدٍ. يَفترضُ المجاز وجود آليَّةٍ معيَّنةٍ، تطبيقٍ معيَّنٍ، بنيةٍ تحتيةٍ معيَّنةٍ، تُعنى بالحفاظ على التوازن. من هنا يطغي التصورُ بأنَّ نظربات التوازن هي نظريات الاستقرار. عندما يمعن المرء النظر بها، ومؤشرات كهذه موجودة منذ القرن السابع عشر، تغدو هذه المقاربة في موضع شك. إذا تصور المرء ميزان ما، وحالة توازنٍ بين كفتي الميزان، يتبين له مباشرةً مدى سهولة الإخلال بهذا التوازن. ولا يحتاج سوى إضافة وزنٍ صغيرٍ إلى إحدى الكفتين حتى يختل هذا التوازن.

هذا يعني أنَّ باستطاعتنا أنْ ننظر إلى فكرة التوازن على أنَّها نظرية تُبيِّن حساسية اختلال نسقٍ ما وتحدد مواطن هذا الاختلال أيضاً ـ أي معرفة ما يتوجب عمله لإخلال التوازن. من وجهة نظر سنعود إليها تكراراً في هذه المحاضرة، تشكل هذه النظرية نظريةً خاصةً للتمييز ولا تشكل نظريةً لوضعٍ مرغوبٍ فيه أو نظريةً لمواضيع من نوعٍ معيَّنٍ. يحتوي مصطلحُ التوازن نظريةً تسعى لأنْ تكشف عملية تنظيم العلاقة بين الاختلال والاستقرار. وربما يمكن حتى القول (وهذا يتجاوز الأدبيات) بأنَّها تسعى لأنْ تكشف عن الكيفية التي يجري بها تأجيج العلاقة بين الاختلال والاستقرار بحيث يبقى النسق مستقراً على الرغم من القابلية الكبيرة للاختلال. إذا أسقطنا هذا على الرياضيات فيتوجه الاهتمام إلى سؤال: في أي المعادلات الرياضية يمكننا قراءة هذه العلاقة؟ على الرغم من ذلك بقي موضوع الخلل ماثلاً باستمرار، أكان ذلك في نظريات التوازن التقليدية أو في استخداماتها الجديدة، لكنَّ التركيز على الاستقرار كان جلياً. وكأنَّ القيمة تكمن في الإبقاء على استقرار النسق، وكأنَّه يتعين على المَرَافِق التي تضمن الاستقرار أنْ تسعى للإبقاء على النسق مستقراً. ينطبق هذا بالدرجة الأولى على النظرية الاقتصادية، على تصور للاستقرار الاقتصادي، وتوازن العوامل الاقتصادية المختلفة. من هنا انبعثت شكوك أخرى عما إذا كان

بإمكاننا الحديث أصلاً عن التوازن في حالة الاستقرار، إذا ما راعينا الواقع، وإذا لم يقتصر تركيزنا على الدالات الرياضية وحسب، بل تصورنا كيف يمكن للأنساق الحقيقية، مثل الأنساق الاقتصادية، أو مثل الأنساق الإنتاجية، أنْ تكون مستقرة.

من هنا جاء التفكير بإمكانية أن يكون الأمر على العكس من ذلك تماماً، أي إمكانية أنْ يكون الاختلال أحد شروط الاستقرار. عندها لن يكُن من شأن النسق الاقتصادي أنْ يكون مستقراً إلا إذا كان قادراً إما على إنتاج ما يكفي من البضائع بحيث يغطي احتياجات السوق في كل الأحوال، أو العكس، أي أن ينتج الكثير من المشترين وكمية بضائع قليلة ليكون هناك مشترون بما فيه الكفاية في حال وجود بضائع كافية في السوق. طوّر يانوس كورناي János Kornai، أحد علماء الاقتصاد الهنغاريين، أفكاراً كهذه عن مضاد ـ التوازن[1] (Anti-Äquilibrium). ويمكننا عبر هذه الأفكار رؤية الاقتصاد الغربي والاقتصاد الشرقي ضمن التضاد الرأسمالي/ الاشتراكي: إما أنْ تكون البضائع قليلة الوفرة والمشترون كُثُر أو الطلب على البضائع كبير فيكون ذلك نسقٌ اشتراكي، أو على العكس من ذلك يكون المشترون قلائل والبضائع معروضة بوفرة فيكون ذلك نسقٌ رأسمالي. على أية حال نتعامل هنا مع رؤية نظرية عدم التوازن التي تتميز عن الرؤية الاقتصادية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية بأنّها تنقل الاستقرار من التوازن إلى عدم التوازن.

يؤسس نموذج التوازن بأية حال خطاً من التطور باتجاه نظرية أنساق عامة. إلا أنَّ هذا لم يكُن في خمسينيات القرن العشرين اكتشافاً جديداً، بل فقط أحد التنوعات التي كان من الممكن الرجوع إليها. كان الجديد مركزين آخرين من

---

(1) János Kornai, Anti-Equilibrium: On Economic Systems Theory and the Task of Research. Amsterdam: North-Holland 1971

المسائل المطروحة، وكانا أقوى تأثيراً على تتابع تطور نظرية الأنساق من نظرية التوازن. كان الجديد بالدرجة الأولى ذلك السؤال القادم من علم الديناميكا الحرارية Thermodynamik: كيف يمكن أصلاً أنْ يُحَافظُ على الأنساق إذا ما انطلقنا من أنَّ الفيزياء، على الأقل فيزياء الأنساق المغلقة، تميل لإنتاج الاعتلاج[1] (Entropie)، أي إلى حلّ كل الاختلافات، وإلى إحداث حالةٍ خاليةٍ من الاختلافات، أو بتعبير الفيزيائيين خلق حالةٍ خاليةٍ من الطاقة المفيدة، وانعدام أي طاقةٍ من شأنها أنْ تُحدِث أي اختلاف. إذا كان هذا قانوناً فيزيائياً عاماً، فكيف يمكن أصلاً تفسير وقائع العوالم الفيزيائية، والكيميائية، والعضوية، والاجتماعية؟ كيف يمكن تفسير أنَّ ثمة نظاماً موجود وأنَّه ليس بمقدورنا إذا ما حصرنا منظورنا على بضعة ملياراتٍ من السنين أنْ نرى ارتسام تطور كهذا نحو الاعتلاج؟ بكلماتٍ أُخرى، كيف يمكن تفسير الحالة المعاكسة للاعتلاج Negentropie على أنَّها انزياحٌ عن وضع الاعتلاج، إذا كانت قوانين الفيزياء من حيث المبدأ تتجه نحو الاعتلاج؟ انطلق المرء عند طرح هذه المسألة من أنَّ قوانين الاعتلاج تشترط وجود نسق مغلق، ويتصور المرء العالَمَ على سبيل المثال بوصفه نسقاً مغلقاً لا يدخله شيءٌ من الخارج ولا يمكن إخراج أي شيء من داخله.

ربما كان لهذا النموذج صلاحيته كنموذج للعالم، لكنه لا يصلح لكل

(١) الإنتروبية او الاعتلاج تمثل قياسا لمقدار الطاقة في النظام الفيزيائي التي لا يمكن استخدامها لإنتاج عمل، وهذا يؤول بكلام آخر إلى أنها مقياس لمدى العشوائية أو انعدام النظام الفيزيائي، ويمكن على هذا الأساس القول أن الإعتلاج أيضا هو مقياس لمدى قابلية قلب عملية ترموديناميكية ما. في الترموديناميك و الميكانيك الإحصائي ، تشكل الإنتروبية متغيرا فيزيائيا أساسيا لوصف نظام ترموديناميي. حيث تمثل الإنتروبية قياسا لمقدار الطاقة الحرارية التي لا يمكن تحويلها إلى عمل. [المترجم]

العلاقات في داخل العالم. المسألةُ مسألةَ نموذج نسقٍ مغلقٍ، وأنساق كهذه لا نجدها داخل العالم، لا نجدها على أية حال عندما يتعلق الأمر بالأنساق الحية، بالأنساق الفيزيائية والاجتماعية، أي لا نجدها على أية حال في المجال الذي نتناوله والذي نُعنى به في هذه المحاضرة. لذلك تم تجاهل فكرة الأنساق المغلقة في مجالي علم الأحياء Biologie وعلم الاجتماع، وتم استبدالها بتطوير نظرية تعنى بالأنساق المفتوحة: أنساقٌ مفتوحة بسبب الرغبة في تفسير أسباب غياب الاعتلاج ونشوء النظام Ordnung. الانفتاح يعني التبادل مع البيئة في كل الأحوال. لكن هذا التصور عن التبادل يتخذ أشكالاً مختلفةً تبعاً للأنساق التي يتم تناولها، أكانت أنساق بيولوجية أو أنساق عضوية أو أنساق ذات توجه مغزوي، أي أنساق اجتماعية (أنساق التواصل) وأنساق نفسية (الوعي وما إلى ذلك). يفكر المرء في حالة الأنساق البيولوجية بالدرجة الأولى بالتزود بالطاقة وبالتخلص من الطاقة عديمة الجدوى، ويفكر في حال أنساق المغزى Sinnsysteme بالدرجة الأولى بتبادل المعلومات. يستمد نسق المغزى معلومات من محيطه، ويؤول المفاجآت إنْ صح التعبير، وهو مركبٌ في شبكة من أنساقٍ أُخرى تستجيب لهذا النسق المعالج للمعلومات. الشرط الأساس الذي يفسره الاعتلاج هو نفسه في الحالتين، أي العلاقات التبادلية بين النسق والبيئة. وهذا ما يشير إليه مصطلحُ النسق المفتوح.

أشدد على إبراز هذا هنا بشكلٍ خاص لأنّنا سنأتي لاحقاً إلى الحديث عن نظرية مضادة هي نظرية الأنساق المنغلقة العمليات operational geschlossenen Systeme حيث لن نتراجع عن فكرة الانفتاح هذه بل سنعاود الاشتغال عليها. الأنساق المفتوحة هي الرد على التحديات المنبثقة عن قوانين الاعتلاج على أية حال.

ثمة ارتباط في هذا السياق مع نظرية النشوء والارتقاء يجب أنْ يؤخذ

بالحسبان. أَخذت نظرية النشوء والارتقاء على عاتقها تفسير التنوع البنيوي منذ داروين. تنوع الأنواع في مجال الأحياء: كيف يمكن تفسير أنَّ اختراع كيميائي حيوي واحد وحيد قد أنتج الحياة وأدى إلى هذه الأشكال المختلفة، إلى الديدان، والفئران، والعصافير، والبشر وما إلى ذلك؟ بوسعنا أن نكرر السؤال بما يخص الأنساق الاجتماعية طبعاً: كيف يمكن تفسير وجود لغات مختلفة عديدة، ثم من الناحية التاريخية وجود ثقافات مختلفة عديدة، ثقافات متطورة وأُخرى أقل تطوراً متزامنة مع بعضها البعض بعد تطور التواصل اللغوي ذات مرة؟ كيف ينشأ تنوع النماذج والأنواع على أساس اختراع وحيد وبسيط نسبياً للنشوء والتطور، أي الكيمياء الحيوية للحياة من جهة والتواصل من جهة أخرى؟ كما يحتاج المرء هنا إن أراد أنْ يفسر هذا إلى نظرية أنساق مفتوحة، أي إلى نظرية تصف كيفية تغيُّر بنى الأنساق بتأثير محفزات من البيئة، أي كيف يمكن ملاحظة شيءٍ ما في النسق من قِبَل النسق ذاته، شيءٌ له طابع الصدفة المحضة بادئ ذي بدء، شيءٌ لم يكُن النسق مزوداً به من قبل، كطفرة Mutation على مستوى الخلايا مثلاً، أو معلومات مربكة مشوَّشة، لها القدرة على تحقيق تغيير في بنى النسق، أي على اصطفاءِ بُنى جديدة واختبار قدرة هذه البنى على الثبات. هذا يعني أنَّ التمييز الداروني [نسبةً لداروين] بين التنويعات، هو اصطفاءٌ بمفهوم تغيُّر البنى وثباتها، أو إعادة الثبات ويرتكز بدوره على نظرية أنساقٍ مفتوحة، وبالإضافة لتفسيره لنظرية الأنساق المفتوحة العامة يفسر البُعدَ التاريخي أو بُعدَ تطور التعقيد البنيوي على العكس مما يمكن أنْ يتوقعه المرء إذا ما انطلق من قوانين الاعتلاج.

إذا انطلقنا من هذه النظرية العامة للأنساق المفتوحة، عندها تصطف إلى جانب النظريات الثانوية نظريات مساعدة، لا سيما مفهوم نموذج المدخلات ـ المخرجات Input-Output-Modell. لا تحدد نظرية الأنساق المفتوحة، على

مستوى المصطلح العام للنسق، طبيعة العلاقات بين النسق والبيئة، فهي تعمل بتصورٍ عامٍ عن البيئة ليس دقيقاً فيما يتعلق بوجود شروطٍ خاصةٍ، وكذلك أنساق أخرى في البيئة يمكن لها أنْ تصبح مهمة جداً للنسق. يتعين على المرء أنْ يفرق على هذا المستوى بين نموذج ـ النسق ـ البيئة System-Umwelt-Paradigma، بين الفرضية العامة القائلة بأنَّ الأنساق لا يسعها أنْ تعيق الاعتلاج إلا إذا كانت موجودة في بيئة ما وإذا كانت على اتصال مع هذه البيئة من جهة، وعلاقات ـ نسق ـ نسق، أي مسائل تبعية معينة لشروط بيئية، أو تبعية معينة ضمن نظام اجتماعي لأنساق معيَّنة أُخرى (على سبيل المثال خضوع نسق سياسي ما لاقتصاد ناجح ارتباطاً بعائدات الضرائب وكذلك ارتباطاً باستعداد المواطنين لانتخاب حكومة معينة) من جهة أُخرى. بمعنى أعم نتكلم عن الاختلاف بين التمييز بين النسق/ البيئة من جانب وعلاقات نسق ـ بنسق آخر من جانب آخر. نموذج المدخلات ـ المخرجات يتعامل مع الحالة المذكورة آنفاً، حيث يشترط مسبقاً مقدرة النسق العالية على عدم المبالاة ببيئته، وأن البيئة لا تعني الكثير للنسق على وجه العموم، لكن هذا يزيد من أهمية عناصر خاصة في البيئة. من الواضح أنَّ البيئة ليست هي القادرة على تحديد هذه العناصر المهمة بل النسق نفسه. يملك النسق بهذا المعنى استقلالية نسبية من حيث قدرته الذاتية على اتخاذ القرار تِبعاً لشروطه الداخلية وارتباطاً بنوعه، ما هو بحاجة إليه من ناحية، وما عليه أنْ يصدِّره للبيئة من مخرجات، من فضلات، أو من منجزات كذلك، أو استعداد لدعم شيء آخر.

يمكن القول إجمالاً أنَّه يوجد نوعان مختلفان من نماذج ـ المدخلات ـ المخرجات هذه. النموذج الأول هو أقرب للمثالية أو للنموذج الرياضي، ويقوم على تصورٍ مفاده أنَّ هناك مدخلات معيَّنة وعلى أنَّ النسق يحقق وظيفة تحويلية Transformationsfunktion تؤدي إلى نتائج معيَّنة. هذه الوظيفة التحويلية

محددة بنيوياً. الحديث هنا عن آلات كذلك، إما بالمعنى الحقيقي أو بمعنى الدالة الرياضية التي تحوِّل مدخلات معيَّنة إلى مخرجات معيَّنة. نحن أمام نموذج تقني إلى حَدٍّ بعيد، نموذج آلات أو نموذج مَصْنَعٍ ينطلق من أنَّ نفس المدخلات ونفس الوظيفة تستطيع بدورها إنتاج المخرجات نفسها. كانت هذه التصورات هي الأساس لتوجيه النقد لنظرية الأنساق بأنَّها نظرية تقنية وأنَّها لن تفِ وقائع الحياة الاجتماعية حقها. يمكننا بالتأكيد تعقيد نظرية الوظيفية التحويلية هذه، حيث يمكننا تخيُّل نسق يحتوي على عدة وظائف تحويلية متوازية، أو نسق تتمايز بداخله أنساق أخرى بحيث يمكن الربط بين علاقات المدخلات ـ المخرجات داخل النسق. لكن الوظيفة التحويلية الشفافة والجلية تبقى التصور الأساس بالنسبة لمحلل النسق. وهذا ما أدّى بعد ذلك أيضاً إلى نتيجة الافتراض أو التنبؤ بأنَّه بنفس المدخلات سيتم إنتاج نفس المخرجات، أي أنَّ أمامنا نسقاً موثوقاً.

إن السعي لإسقاط هذه النماذج على الواقع الاجتماعي أو لتطبيقها نفسياً، أي تخيُّل أنَّ النسق النفسي يعمل بمدخلات ومخرجات، قد واجه المصاعب. على سبيل المثال، وجِد في علم النفس من قبل فكرة السلوكية لنموذج الإثارة ـ الاستجابة Stimulus-Response-Modell التي عملت وفق هذا التصور دون أن تستخدم مصطلحي المدخلات والمخرجات. واتضح لعلم النفس في ثلاثينيات القرن العشرين أنَّه لا يمكن البناء على وظيفة تحويلية بسيطة، بل يتوجب على المرء العمل بمتغيِّر وسيط Zwischenvariable، عُرِّفَ آنذاك عامةً بمصطلح التعميم. يعمِّم النسق النفسي العلاقات بالبيئة بحيث أنَّ مدخلات متنوعة من طراز واحد يمكنها إنتاج نفس المخرجات، أو بالعكس يمكن للنسق، بحسب حساسيته الذاتية، أن يتفاعل على نحو مغاير مع نفس المدخلات ـ هذه مضاعفات تستدعي ضرورة حل الدالة الرياضية البسيطة وتفحص النسق بشكلٍ أدق.

يجد المرء هذا السعي أيضاً في محاولات تستخدم هذه المصطلحات لتطبيق نموذج ـ المدخلات ـ المخرجات في علم الاجتماع. يحضرني هنا محاولة ديفيد إيستون David Easton لإسقاط تحليل ـ المدخلات ـ المخرجات على الأنساق الاجتماعية لا سيما على النسق السياسي، ولصياغة نموذج يحدد عدة مدخلات: فمن ناحية هناك الحشد الرسمي لتوفير الدعم والمعونة للحكومة عبر الانتخابات العامة، ومن ناحية أخرى المصالح الخاصة عبر منظمات المصالح وممثلي المصالح Lobbys وما شابه ذلك[1]. يُنظر للسياسة بعينها على أنَّها ميكانيكية تحويل ويصف إيستون المخرجات بـ«تخصيص الخيرات» "allocation of values"، أي توزيع امتيازات أو خيرات مقررة سياسياً على السكان. هذا يؤدي بدوره في مسار دائري لأن يقوم السكان برد فعل على هذه السياسة عبر تعديلهم في التصويت عند الانتخابات أو الإعلان عن مصالح جديدة. كذلك لم يُكتَب لهذا النموذج النجاح في بلورة قياسٍ أو صياغةٍ رياضيةٍ تبيّن كيفية قيام السياسة دائماً بنفس الفعل تحت نفس الشروط.

نظريةُ الصندوق الأسود Black Box الصادرة جزئياً عن علوم التحكّم (السيبرناطيقا)، والتي وجدت هنا تطبيقاً واضحاً لها، قامت بتقديم الإجابة على هذه الثغرة في الشرح، وعلى العجز عن توصيف حركة النسق الداخلية. «الصندوق الأسود» يعني أنّه لا يمكن التعرف على باطن النسق ولا يمكن تحليله لأنَّه شديد التعقيد، كما لا يمكن استنتاج حتمية وجود ميكانيكية ما تُفسِّرُ موثوقية النسق وإمكانية تقديره والتنبؤ بمخرجاته لدى مدخلات محددة معروفة إلا من خلال انتظام علاقات النسق الخارجية. وإنَّ الانتظام داخل النسق لا يمكن التعرُّف عليه إلا من خلال الانتظام خارجه. وهذا يُبقي المجال مفتوحاً

(1) David Easton, The Political System: An Inquiry into the State of Political Science. New York: Knopf 1953.

للقيام بأبحاثٍ بنيوية معينة حول صيرورات النسق الداخلية؛ لذا وليس صدفةً أن تتوافق خطة الصندوق الأسود مع نظرية أنساق تميل للبنيوية. بوسع المرء أنْ يفكر في ما تعنيه صيرورة ـ مدخلات ـ تحوُّل ـ مخرجات في السياسة على سبيل المثال، أي تَشَكُّل أحزاب سياسية مع نهاية القرن التاسع عشر بحيث كفّ البرلمان عن الاعتماد على قرار النواب الحُر كما كان مفترضاً له في الأساس، وتشكّل نوعٌ من التحزيم [من حَزَّمَ] المسبق للقضايا السياسية من خلال الأحزاب السياسية، التي تتنافس بدورها فيما بينها على أصوات الناخبين. بوسعنا أنْ نتخيل أنّه بهذا تم الدفع بتطوراتٍ تنتقل بدولة القانون الكلاسيكية، التي تقوم برد الفعل على الاختلالات وعلى انعدام التوازن وعلى المشاكل الاجتماعية، إلى ما نسميه اليوم دولة الرفاه، أي إلى دولة تعمل بشكلٍ فعّال على تغيير الشروط الاجتماعية، وتمارس السياسة عبر عرضها لهذه التغييرات.

إنَّ نموذج الصندوق الأسود هو في البداية نموذجُ إطارٍ لا يَستبعِدُ من حيث المبدأ أن يقوم المرء بتحليلات بنيوية أعمق، لكنه يلغي مبدئياً التصورات القائلة بالربط Kopplung الجامد، شبه الآلي أو الحسابي بين المدخلات والمخرجات.

ربما كان مفيداً جداً في هذا السياق أنْ نلقي نظرةً على نسق القضاء Rechtssystem، إذ يبدو هنا أنّ تحليل ـ المدخلات ـ المخرجات ناجحاً بالفعل. استغرب قلة محاولات تطبيق هذه النظرية على نسق القضاء. ولا أعرف في هذا السياق إلا بعض الأعمال المهمة التي نشأت منذ نهاية الستينيات[١]. الفكرة واردة بدايةً لأنّه بوسع المرء أنْ يتخيَّل أنْ العدالة برنامجٌ يعتمد على المدخلات من حيث المبدأ: إذ كلما ترد معلومات معينة يتعين اتخاذ قرارات

(1) Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 42, Anm. 10, nennt Jay A. Sigler, A Cybernetic Model of the Judicial System. In: Temple Law Quarterly 41 (1968), S. 398-428, und weitere Literatur.

معينة. لذا سميته ذات مرة بـ«البرنامج الشَرْطي[1]»، وهذا المصطلح أصبح الآن متداولاً: إنَّه برنامجٌ شَرْطي بمعنى أنَّ النسق يتوجه دائماً إلى حدود المدخلات، ويُنتِجُ قرارات معينة عند وجود مدخلات معينة دون الاكتراث لأيَّة تبعات.

طلبات المعاملات التي تملك الحق وفق القانون تُقَر بالإيجاب، أما التي لا تتوافق مع القانون فبالسلب. إذاً تنال الدعاوي الحق إذا كان لديها الحق وفقاً للقانون، أو لا تناله إذا لم يكُن الأمر كذلك. من شأن نسق القضاء لو كان التطبيق العملي ممكناً على هذا النحو أن يكون الحالة المثلى لتحليل ـ المدخلات ـ المخرجات، وبالتالي لآلةٍ تؤدي وظيفتها على نحوٍ يمكن تقدير نتائجه من خارجها. إلا أنَّ آلةً كهذه معقدةٌ بلا شك بسبب كثرة القوانين وبالتالي وجود بوابات دخول كثيرة، ومدخلات متنوعة كثيرة يمكن للمرء تقديمها، وبسبب تنوع نماذج الدعاوي الممكنة التي يمكن للمرء أن يلتمس الحق من خلالها، والكثير من الترخيصات القانونية المتنوعة الممكنة التي يمكنه الحصول عليها، وذلك على نحو آلي دائماً، إن كان ذلك من حقه.

بيد أنَّ تحليلات أكثر دقة قد بيَّنت أنَّ التوجهات نحو الغاية تزداد توغلاً في القضاء باطراد. أي أنَّ القضاء ـ أو رجل القانون الجيد، إن جاز التعبير، يفكر دائماً كذلك بالتبعات التي ستترتب على تمثيله لرؤية قانونية معينة وعلى تأويل معين للقانون يراه صحيحاً أو ليس صحيحاً. ورجل القانون الجيد، بالمفهوم الراهن للعمل القانوني، يُبقي حدود المخرجات ماثلاً أمامه دائماً، ما يجعل نسق القضاء بحسب النموذج واعتقد على أرض الواقع كذلك بشكلٍ ما غير قابل للتقدير. تختلف تبعات القرار القضائي [الحكم الصادر] من حالة إلى

(1) Niklas Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalitöt: Uber die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Neuausgabe Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 101 ff.

أخرى، وهي تبعات مشروطة بشروط ميدانية أخرى، وبذلك تكون غير قابلة للتنبؤ بالنسبة لمن يرى نسق القضاء على أنَّه آلة. علاوة على ذلك يمكن لمن يراجع تاريخ القانون أو تاريخ العقائد القانونية في القرن العشرين أنْ يلاحظ نزعات متزايدةً نحو تكييف القانون لمراعاة المصالح، أي عدم الاستقراء البسيط للمفهوم أو النص القانوني لما يطلبه القانون في هذه الحالة أو تلك وحسب، بل يتم التفكير دائماً بالمصالح التي يتعين دعمها أيضاً، وكذلك بفرص تحقيق هذه المصالح على أرض الواقع، أو تناول تضارب المصالح الذي لم تُراعِه القواعد القانونية في بعض الحالات، من أجل إيجاد كيفية لاتخاذ قرار بخصوص حالات محددة بشكلٍ قانوني، أي مراعاة إحساس القاضي بالعدل وعلى الأرجح الجمهور العريض أيضاً. وتنمو هذه النزعة بالقدر الذي نحقق فيه الحق العام آخذين بعين الاعتبار أهداف دولة الرفاه. وحتى المحكمة الدستورية نفسها تَعتَبِرُ اليوم تدقيق النظر في القيَّم، وموازنة المصالح من مهامها، وهي تتداخل بذلك بقدر كبير مع السياسة.

لقد شرحت هذا بقدر من الإسهاب لأبيِّن ما الذي يجب التنبه له عند تطبيق نموذج ـ المدخلات ـ المخرجات في نظرية الأنساق الاجتماعية ولأبيِّن شحّة المعلومات الخاصة بمصطلحات المدخلات، والتحويل، والمخرجات التي يمكن أن تجنيها النظرية السوسيولوجية من نظرية الأنساق العامة. ربما أدى هذا لأن يَفقِدُ التوجهُ نحو المدخلات، والتحويل، والمخرجات، مكانته في نهاية سبعينيات القرن العشرين. فمن جهة كان هناك الشك والتهمة الأيديولوجية بأنَّ الأمر يتعلق بنظرية آلاتيَّة، بنظرية تقنية محضة؛ وكان هذا موجوداً بالطبع على مستوى الرياضيات، على مستوى التخطيطات الأولى لنموذج. لكن من جهة أخرى طُرحت مسألة الفائدة التي يمكن تحقيقها من جراء رسم حدود النسق بالمدخلات والمخرجات. بتعبيرٍ آخر، طُرِحَ السؤال: ما هو النسق إذا كان قادراً

على تحويل المدخلات إلى مخرجات؟ ما هي الأرضية التي يقوم عليها هذا التحويل أو الاصطفاء للمدخلات المناسبة، المهمة، المعنية، والمخرجات المناسبة، المعنية؟ ما هي طبيعة هذه الآلة؟ ما هي طبيعة هذا التنظيم Arrangement للبُنى والعمليات؟ وهذا هو السؤال الفعلي الذي ينطلق نموذج ـ المدخلات ـ المخرجات من إمكانية الإجابة عليه، لكن دون أن يجاب عليه.

نعود الآن إلى الخط الثالث لتطور نظرية أنساق عامة، إلى حاملٍ ثالثٍ للأمل ألا وهو علم التحكم[1] (السيبرناطيقا).

هذه النظرية حديثة العهد نسبياً. نشأت في أربعينيات القرن العشرين بسبب أفكار تقنية حول كيفية المحافظة على الثبات في الأنساق وأوضاع الأنساق وكذلك مخرجات الأنساق في ظل شروط بيئية متغيرة. كان الجواب على هذا السؤال يكمن في النموذج الاسترجاعي Feedbackmodell، أي في التصور القائل أنَّ ثمة جهازاً قادرا على أن يقيس مسافات معينة، أي أن يقيس معلومات من البيئة بالارتباط بحالة النسق المرجوة، وقادراً على تشغيل وتوقيف تشغيل ميكانيكية النسق بحسب نتائج القياس: مُرضية أو غير مُرضية. أنتم تعرفون هذا من مثال منظم الحرارة Thermostat؛ حيث يُذكَرُ هذا المثال دائماً في المراجع بوصفه «نموذجاً» بالمعني الأصلي، أي بوصفه مثالاً، بوصفه نموذجاً أولياً Prototyp. لكن في أربعينيات القرن العشرين كانت هناك مهمات أخرى كثيرة كان المرء قد حاول حلها بنماذج مماثلة، وليس آخرها في مجال التقنيات الحربية على سبيل المثال. فبينما كان المرء في الماضي عند استخدام المدفعية المضادة للطائرات يستخدم تجهيزات ميكانيكية مزودة بحلقة ينظر من خلالها ويتعين عليه تكييف تصويب المدفعية بها، غدا التصويب الآن آلياً بحيث

---

(1) W. Ross Ashby, Einführung in die Kybernetik. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

تُحتسب المسافة وتُكيَّفُ تجهيزات التصويب حسبها لترتفع بذلك دقة التصويب بغض النظر عن قوة أو ضعف نظر الجندي المصوِّب. كانت هذه إحدى مهمات ذلك العصر. وتم التعرف فوراً على أنَّ هذا أساس لمبدأ عام يمكن أن يطبق في علوم الأحياء، مثلاً، إذا كان الأمر يتعلق بالمحافظة على ثبات حرارة الدم أو كمية السكر في الدم. إذاً هناك تجهيزات لا تقوم بالعمل بشكلٍ متواصل، بل تبدأ بالعمل فقط عندما ترتفع قيم معينة للإعطاب أو للمسافات أو للتباينات.

لماذا حظي هذا النموذج على هذه الأهمية البالغة؟ أولاً لأنَّه قابل للتعميم. هذه هي النقطة الأولى. إذ تكمن جاذبيته في إعادة تجريب تطبيقه في مضامير جديدة. ثانياً، الاعتقاد بالقدرة على إعادة صياغة الغائية[1] (Teleologie)، أي نظرية الغاية قديمة العهد بهذه الطريقة. كان علم الغائية يُفهم في الإطار الأوروبي القديم على أنَّ هناك غايات محددة تجذب الصيرورات السببية Kausalprozesse وتدخل بالتالي بذاتها كسبب إلى الصيرورة بالرغم من أنَّ الأمر يتعلق بحالات مستقبلية. لقد تم التخلي عن هذه الرؤية في بواكير العصور الحديثة Neuzeit واستُبدلت بأسباب ذات طبيعة فكرية Mental، أي أنَّ المرء تصور وقتئذ أنَّ الغايات المستجدة والحاضرة هي حالات مستقبلية مشروطة بخبرات سابقة، وأنَّ بوسع هذه التصورات، لأنَّها موجودة، أن تُطلِق ميكانيكياً نشاطات حركية. على خطى هذه المكننة للسببيات الغائية، تمكن علم التحكم، وبشكلٍ أدق من السابق، من تفسير كيفية أو ماهية الأجهزة المطلوبة للحفاظ على استقرار حالات نسق معينة. لم يُعقد الأمل على التعميمات وحسب، بل كذلك على إعادة بناء تيار أفكار كلاسيكية بوسائل حديثة، أو إذا جاز التعبير بوسائل قابلة للتقانة. في نهاية الأمر، كان هذا سبب منح الاسم، حيث انضمت

(1) Arturo Rosenblueth, Norbert Wiener und Julian Bigelow, Behavior, Purpose, and Teleology. In: Philosophy of Science 10 (1943), S. 18 - 24.

إليها تصورات إضافية للتوجيه Cybernetes. هو الربان الذي يوجه السفينة، وبوسعنا أن نتخيّل أنّنا عندما نريد أن نحافظ على خط إبحار السفينة لا بدَّ لنا من أن نصحح المسار وفق ما تفرضه الرياح والأمواج، أي إذا دعت الضرورة إما أن نقود عكس الاتجاه السابق أو معه للمحافظة على المسار المطلوبCybernetes. هو الربان، والسيبرناطيقا هي علم التحكم بالأنساق التقنية، وربما النفسية كذلك، وعلى أية حال الاجتماعية.

هذه كانت الفكرة. لكن اللافت أنَّ مصطلح التحكم، التوجيه الاجتماعي social guidance، القيادة steering الخ هو ما تبقى من هذه الفكرة، وأدى تكراراً إلى التصور الواهم بقدرة المرء على أن يتحكم بالنسق بواسطة تقنيات السيبرناطيقا أو ربما أيضاً بواسطة تقنيات أخرى هي اليوم أقرب إلى وسائل نظرية الفعل. لكن ماذا يعني «التحكم» في هذا السياق السيبرناطيقي؟ هو لا يعني البتة أنَّه يمكن تقرير الحالة المستقبلية للنسق في كافة تفاصيله القائمة أو حتى بالشكل العام، أي بملامحه الأساسية لو أردنا التعبير بمصطلحات أوروبا القديمة، بحيث يمكننا الآن معرفة شكل النسق المستقبلي. بل أنَّ الأمر يتعلق فعلياً بالتحكم بحجم فوارق معينة فقط أو الدفع إلى تضاؤلها وحسب. الغاية هي تقليل الانحرافات عن المسار نحو الهدف، الانحرافات عن الحالة المنشودة، الانحرافات عن درجة حرارة معينة يريد المرء المحافظة عليها في المنزل وهلم جرا. وأن يتم الحفاظ على درجة حرارة معينة في المنزل لا يعني البتة أنَّ المنزل لن يتعرض للسرقة، وأنَّ الأثاث سيبقى فيه، وأنَّ السجاد لن يهترئ أو أنَّ التيار الكهربائي في المطبخ يعمل على ما يرام. السيبرناطيقا إذاً تعتمد بادئ ذي بدء فقط على ثوابت نوعية وعلى فوارق نوعية. على المرء أن يبتدع نسقاً في غاية التعقيد لميكانيكيات توجيهية متعددة المتغيرات ويبتدع حتى توجيه التوجيهات الميكانيكية، أي تشبيك دوائر التحكم السيبرناطيقية، إذا ما أراد المرء أن يقترب نوعاً ما من التنبؤ بالحالة التي سيكون عليها النسق في المستقبل.

لدى نقل نظرية التحكم من السيبرناطيقا إلى نظرية الفعل، كما هو معهود اليوم في دوائر العلوم السياسية على سبيل المثال، جرى بحسب شعوري تقدير خاطئ للمسألة، وتم التوصل لاستنتاج مفاده أنَّ التحكم السياسي ممكن بشكلٍ ما، من منطلق الحاجة إليه. لا أريد أن أنكر إمكانية ممارسة تخفيف الفوارق بنجاح، اليوم كما في السابق. فعلى سبيل المثال، عندما تكون لدينا أمراض معينة مثلاً ويمكننا أن نستعد لها باللقاحات، يغدو جلياً أنَّ الإجراءات الحكومية أو اللقاحات المطلوبة طبياً ستخفف من انتشار المرض. وبوسع المرء أن يتخيل الشيء ذاته بما يخص توجيه النقد الحديث للاقتصاد عن طريق سياسة الأحجام المالية. بيد أنَّه يبقى من الأفضل أن نلتزم بالمعنى السيبرناطيقي الأصلي الدقيق لمفهوم التوجيه، أي أن نتخيل دائماً أنَّ فرقاً معيناً يجب أن يقلل، وتحديداً فرق لا يمكن السيطرة عليه كلياً من خلال النسق، بل يخضع للتغيير تحت وطأة مؤثرات خارجية، ويجب تقويمه داخل النسق.

يدور هذا الجدل تحت مصطلحات مثل السيبرناطيقية السلبية، والتغذية الراجعة Feedback السلبية. بالإضافة إلى ذلك تم ابتكار المصطلح المضاد ـ التغذية الراجعة الإيجابية ـ في نهايات خمسينيات وفي ستينيات القرن العشرين؛ والذي يعني تعزيز الانحراف[1]. تُستخدم دورة السيبرناطيقا من أجل تحويل اتجاه حالة معينة أنتَجها النسق، هذا الاتجاه له انحراف عن الحالة الأصلية وله نزعة معينة. ليست المسألة إذاً تقليل الاختلاف بل زيادة الاختلاف. تعزيز الانحراف هذا أو التغذية الراجعة الإيجابية تنتج مشاكل مختلفة تماماً عما تنتجه التغذية الراجعة السلبية. القضية هنا إذاً ليست قضية ثبات النسق، ولا المحافظة

(1) Magoroh Maruyama, The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes. In: American Scientist 51 (1963), S. 164 -179 und 250A - 256A.

على ثبات قيَم معينة، بل قضية تغيير النسق، وذلك باتجاهات نوعية. هنا يصطدم المرء سريعاً بالسؤال: إلى أي مدى يمكن رفع وتيرة معينة دون أن يعرض النسق نفسه للخطر. أو بصياغة أخرى: إذا كان هناك ميكانيكيات تعزز الانحراف الإيجابي، فإلى أي مدى يمكننا أن نتركها تعمل دون الوصول إلى أوضاع حرجة؟ أعتقد أنَّ هذا السؤال لا يحتاج إلى مزيد من الشرح على ضوء المعضلات البيئية التي تواجه المجتمع الحديث. لكن من الممكن التساؤل من داخل المجتمع: إلى متى يمكن زيادة مصاريف معينة ضمن البرنامج السياسي لدولة الرفاه واستخدام الدخل القومي بازدياد مطرد لهذه الغايات؟ الجدل حول التغذية الراجعة الإيجابية يلفت النظر نحو السؤال: إلى أي مدى يمكن القيام بزيادة متغيرات معينة، عندما يتعلق الأمر دائماً وفقط بمتغيرات من بين متغيرات أخرى؟ إلى متى يمكن أن يزداد عدد طلبة الجامعات؟ إلى متى يمكن أن يزداد عدد الموظفين الرسميين؟ إلى متى يمكن أن يرتفع التعداد السكاني وهلم جرا؟ السؤال إذاً: هل يملك النسق ميكانيكيات كابحة، أم أنَّه لا يمكن وجود سوى تطورات من نوع كارثي، تقف حاجزاً أمام تغذية راجعة إيجابية، مدخلة لمرة واحدة، وأمام نزعة نحو تعزيز الانحراف مدخلة لمرة واحدة.

ثمة استخدام آخر، مهمٌ بدوره، لفكرة التغذية الراجعة الإيجابية هذه في سياق نظرية النشوء والارتقاء. إذ يمكن هنا بمساعدة ميكانيكيات تعزيز الانحراف تفسير أسباب نشوء تأثيرات ضخمة من جراء بدايات صغيرة معينة شبه عرضية، تقوم شيئاً فشيئاً بتحديد بنى نسق معين وبالكاد يمكن تعديلها تاريخياً. لأي الأسباب نجد على سبيل المثال مدينة مكسيكو في موقع غير مناسب نسبياً لمدينة كهذه؟ لماذا نجد مدينة يقطنها ربما ٢٠ مليون نسمة حيث الأوضاع المناخية والمواصلات وحتى التربة إضافةً لأسبابٍ كثيرةٍ أخرى لا تخدم تأسيس مدينة؟ هل السبب أنَّ الأستيك كانوا قد وجدوا جزيرة نائية أثناء ترحالهم في المنطقة فاستقروا عليها؟ هل يكمن السبب في أنَّ الأسبان وجدوا هناك حضارة قائمة

ومركزاً للسلطة تمكنوا من انتزاعه وتبديل وظيفته؟ هل يكمن السبب في حاجة الإمبراطورية الأسبانية الماسة لمراكز من هذا النوع؟ وهلم جرا.

لا تملك النظرية مقدرة تنبؤية. ولا تفسر أسباب وجود مدينة مكسيكو في موقع مدينة مكسيكو، بل تفسر فقط كيفية حدوث تطورات معينة عبر ميكانيكيات تعزيز ذاتية لا يمكن ضبطها لا من خلال مراعاة التبعات ولا عبر مراعاة صلاحها وحكمتها. ثمة لحظة شك في هذا فيما يخص نظرية النشوء والارتقاء الكلاسيكية. يعود المرء في الآونة الأخيرة للحديث مجدداً عن جاذبات عندما يريد الإشارة إلى أنَّ حالات نسق معينة تملك جاذبية تجاه تعديلات جديدة وأنَّ المرء يقوّي هذه الجاذبية عند الانطلاق من حالة نسق معينة، ويجعلها لا غنى عنها، بيد أنَّ الجاذبات لم تعد تستحوذ على هذا المغزى الإيجابي، بل هي أقرب ما تكون إلى عوامل خطيرة، على كل حال عوامل يجب إبقاءها تحت المراقبة، إذا ما أراد المرء عموماً أن يملك إمكانية ضبط التطور النشوئي.

بهذا أكون قد وصلت إلى نهاية تقديمي للتوجهات التعميمية التي جُمعت في نظرية أنساق عامة واحدة في خمسينيات القرن العشرين أو كان المفروض لها أن تُجمع في نظرية كهذه. أرجو أن أكون قد أفلحت في تبيان حجم النجاح الذي كانت هذه الأدوات تبشر به، وإلى أي مدى كانت واعدة، ولكن أيضاً إلى أي مدى كانت محدودة. ما قلته يتعلق بشكلٍ عام بخمسينيات وبستينيات القرن العشرين، وقد أدى إلى توجيه نقدٍ حادٍّ لنظرية الأنساق، بعدما غدا جلياً، ما الذي يمكن أن تنتجه وما لا يمكنها إنتاجه. وكانت لهذا النقد جذور أيديولوجية. تَوجَّه النقد إلى العلاقة المزعومة أولاً بين النسق والتقنية، النسق والميكانيك، وثانياً بين النسق وأولويات الثبات. أعتقد أنَّني قد بينت أنَّ هذا النقد لم يكُن محقاً. وربما يتوجب القول أنَّ هذا النقد مفهوم ولكن لا أساس له في الواقع.

وعندما يريد المرء الحكم على نقدٍ ما، فلن يحسن صنيعاً بمراقبته للنقد ذاته، بل المستحسن أن يراقب المنتقدين ليرى ما هي الأنساق التي تمارس نقداً كهذا. لكني بهذه المراجعات، وبإدخال مراقبة المراقبين، أستبق موضوعاً سآتي إليه لاحقاً في المحاضرات.

بادئ ذي بدء أود أن أبين بإيجاز ظهور حدود معينة أو أسئلة معينة بلا إجابة ضمن هذا التطور. إحدى النقاط التي بقيت عالقة هي تعريف «النسق». عندما يتحدث المرء عن الأنساق المفتوحة، أي عن ميكانيكيات التحويل، عن إمكانية تحويل المدخلات إلى مخرجات، عن إمكانية المحافظة على ثبات متغيرات معينة أو المحافظة على انتظام تغييرها عبر ميكانيكيات سيبرناطيقية، لن يكُن المرء قد قال الشيء الكثير عن ماهية النسق فعلياً، النسق القادر على القيام بكل هذا. الاستعانة بالدالات الرياضية، بالمعادلات أو أيضاً بالحيل العلمية، بالميكانيكيات التقنية، كما في مجال البنى التحتية السيبرناطيقية مثلاً، لم تستطع أن تملء هذه الثغرة فعلياً. ولم تؤد قبل أي شيء إلى ما يتوقعه عالِم الاجتماع: أي الإعداد لنظرية أنساق عامة بمعنى إمكانية الإفادة منها سوسيولوجياً في نظرية أنساق اجتماعية، ناهيك عن نظرية للمجتمع. كانت ثمة قناعات هامة وراسخة عن طريقة عمل الأنساق، لكن لم يكُن ثمة جواب على سؤال: ما هو النسق بحيث يمكنه القيام بالعمل الذي يقوم به؟ ما هي مقوماته؟ على هذا السؤال تتوقف كل تطورات نظرية الأنساق اللاحقة.

سأقوم في المحاضرات القادمة بمحاولة شرح المقصود بمصطلح النسق بشكلٍ أدق، انطلاقاً من هذا السؤال. وهذا ينطبق على رؤيتين على الأقل سأعود لأفصلهما لاحقاً. الرؤية الأولى تتعلق بانزياح السؤال عن النسق كموضوع إلى سؤال: كيف ينشأ التمَايُز بين النسق والبيئة عندما يوضع النسق على هذه الجهة من التمَايُز والبيئة على الجهة الأخرى. كيف يتسنى إعادة إنتاج تمايز من هذا النوع والمحافظة عليه؛ ربما عبر توفير وتطوير إمكانية متنامية

التعقيد ضمن النسق، أي على أحد جوانب هذا التَمايُز بشكلٍ نشوئي تطوري؟ الرؤية الثانية تتعلق بالسؤال عن كيفية إعادة النسق لإنتاج هذه الاختلافات أو ماهية العمليات المستخدمة في هذا الإنتاج. قدمت نظرية الأنساق المغلقة جواباً على هذا السؤال. ويبدو للوهلة الأولى وكأنَّ المرء قد أعاد تطور نظرية الأنساق المفتوحة إلى الوراء، وكأنَّ المرء عاد إلى البداية. بيد أنَّ الأمر ليس كذلك. كما سأبيّن بإسهاب أنَّ الأمر يدور حول اعتبار الانغلاق، أي التكرارية العاملة operative Rekursivität، المرجعية الذاتية والتدويرية[١] بوصفها شرطاً للانفتاح، أي السؤال الأكثر دقة عن كيفية اتخاذ النسق من نفسه مرجعيةً، أي كيف يفرق بين ذاته والبيئة بحيث يمكنه عبر هذا التمييز أن يربط عمليات ذاتية بعمليات ذاتية.

لقد نشأ سؤالان من السؤال الواحد عن ماهية النسق المفتوح، السؤال الأول تحديداً، كيف ينتج ويعاد إنتاج التمييز بين النسق والبيئة من ناحية، والسؤال الثاني، ما هو طراز العملية التي يسعها أن تقوم بذلك وكيف يمكن تشبيكها داخلياً من ناحية ثانية. كيف يمكن لطراز العملية التعرف داخلياً على أنَّ هناك عمليات معينة تنتمي للنسق وأخرى لا تنتمي إليه؟ هذا السؤال غدا على سبيل المثال مهماً بالنسبة لعلم المناعة Immunologie، لنظرية نسق المناعة منذ ستينيات القرن العشرين.

إنَّ السؤال عن كيفية تعرُّف النسق على عملية ما، تنتمي إليه وليس للبيئة، هو بذاته نقطة حساسة أخرى تنطلق منها أيضاً تطورات لاحقة، أي مسألة المراقبة أو القدرة على التمييز. هل يتعين على المرء أن يفترض بشكلٍ عام أو على أية حال بالنسبة لأنساق معينة، امتلاكها عمليات قادرة على المراقبة ـ عندما يتم فهم المراقبة بشكلٍ عام بمعنى القدرة على التمييز؟ هل يتعين على المرء أن يفترض

(١) تعريف المجهول بالمجهول [المترجم]

وجود قدرات مراقبة لدى النسق، وما هي طبيعة العمليات التي تقوم بذلك؟ كان قد برز في سياق وثيق الصلة السؤال: هل يمكن ظهور مراقبين داخل النسق، بغض النظر عن صيرورات التمييز التي تقوم بذلك، مراقبون يقومون بمراقبة النسق، ويرسمون من جديد حدوداً ضمن النسق ليتمكنوا من التمييز بينهم وبين النسق الذي يراقبونه. على سبيل المثال، يتعين على النسق العصبي أن يكون قادراً على التمييز بينه وبين الأعضاء الحية التي يراقبها. هل هناك أنساق كبرى، تفرز داخلياً قدرة على المراقبة، كي ترفع من سعة قدراتها بالمقارنة مع البيئة؟ هل تحققت أنساق حيوية، نفسية أو اجتماعية كهذه في الواقع؟

ماذا يمكن أن يكون المراقب في نسقٍ اجتماعي ما، على سبيل المثال، عندما لا يكون المقصود أنَّ كل عملية بمفردها، أنَّ كل فعل، أنَّ كل تواصل، عليه أن يعرف ما الذي يفعله فقط، أي عليه أن يُحدِّثَ القدرات المعرفية، بل علاوة على ذلك عندما يمكن تصوُّر أنَّ هناك جهات مختصة بالتفكير، وحدات للتفكير، تشكل جزءاً من النسق وتمتلك قدرةً تفكيرية أكبر من قدرة النسق بمجمله؟ هذه أسئلةٌ من نوعٍ جديد. سأسعى لأن أأسس الأفكار التالية وكذلك تقييمات نظرية الأنساق لغايات علم اجتماعية على هذا النحو من الرؤى النظرية.

بادئ ذي بدء، ربما كان من الضرورة أن نلقي نظرة استرجاعية على التطورات التي حصلت في خمسينيات وستينيات القرن العشرين لنرى كيف حلّت نظريةُ المراقِب المعضلةَ في ذلك الحين. يبدو لي أنَّه جرى آنئذ النظر إلى الباحث العلمي أو العِلم، باعتبارهما مراقِباً خارجياً له قدرات معرفية، وبمثابة فاعل أو إطار للبحث العلمي، خارج الأنساق التي يراقبها. كان العِلمُ ظاهرةً تتموقع في مكانٍ ما خارج حدود النسق، شبيهة بفاعلٍ بالشكل العام، يتعين عليه أن يقرر، أيُّ عناصر الواقع هي النسق وأيها لا. يلاحظ المرء ذلك على التمييز الذي كان مهماً في السابق بين مفهومي النسق «التحليلي» والنسق «الملموس». أما نظرية

الأنساق «التحليلية» فتترك الخيار للباحث في نظرية الأنساق باعتباره مراقباً خارجياً لأن يقرر ما هو النسق وما هي البيئة، أي أنَّه يقرر جوانب ما من الواقع تشكل النسق ويستبعد جوانب أخرى، أو بكلمات أخرى، يحدد مسار حدود النسق. أما نظرية الأنساق «الملموسة» في المقابل فمن شأنها أن تنطلق من أنَّ ثمة أنساقاً تُشكِلُ نفسها في الواقع وأنَّ على الباحث في نظرية الأنساق أن يصفها كما هي في هذا الواقع.

تكمن خلف هذا التمييز خيارات نظرية ـ معرفية ابستمولوجية. إنَّ كل نظرية معرفة تنحدر من منطلقات نظرية الفلسفة المتعالية Transzendentaltheorie، أي تفترض أنَّ كل معرفة يتم تصفيتها ووسمها بمفاهيم حامل هذه المعرفة، كأنَّها تتحرك آلياً حسب خيار نظرية الأنساق التحليلية. من يفكر على هذا النحو يعلم (وهو المتدرب نظرياً ـ معرفياً، ومنهجياً، ومنهجياً ـ علمياً) بأنَّ كل ما يراه المرء يتقرر عبر رؤية المراقِب، لذا يميل إلى عدم تصديق أنَّ شيئاً كالأنساق موجودٌ في الواقع قبل أن تتم مراقبته، لا بل يتعامل مع مفهوم النسق باعتباره صنيعة الباحث في نظرية الأنساق. من ناحيةٍ أخرى التفكير على هذا النحو النظري ـ المعرفي ليس شائعاً في سياق البحث العلمي العادي.

ينطلق الباحث العلمي عادةً من أنَّ الشيء الذي يبحث فيه موجودٌ حتى لو لم يبحث فيه. على سبيل المثال: نسقٌ سياسيٌ ما، أو كائن حي، أو جهاز عصبي، من شأنها كلها أن تكون موجودة ولها من الخصائص التي توفر لها إمكانية وصفها بنسق قبل أن يُبحثُ فيها، وهي تبقى قائمةً كذلك عندما ينتهي البحث بها.

من الصعب الأخذ بإحدى هاتين النظريتين، اللتين تنطلقان بذات المقدار من أنَّ المراقِب موجودٌ خارج النسق. يمكننا أن نأخذ على النظرية التحليلية أنَّه لا يمكن أن تترك الحرية المطلقة للمحلِّل في أن يجمع الوحدات التي يريد تحت مفهوم النسق. ولا يجدي كثيراً القول بأنَّ كل أكواب النبيذ الأحمر تشكل نسقاً، وكل

أكواب النبيذ الأبيض تشكل نسقاً آخر. فمن أجل هذه الغاية تكفي أفكار نظرية ـ الكم. ولا يجدي على الأرجح أيضاً أن نقول أنَّ كل النساء نسق، وأنَّ كل الرجال نسق آخر، أو أن نقول أنَّ كل الأولاد نسق. يتعين على نظرية الأنساق أن توفر تحديدات ومعايير وأن تحدد شروط تسمية واقع ما بالنسق؛ وعندما يسأل المرء عن هذه المعايير يواجه صعوبة وجوب تبريرها من وجهة هدف المعرفة. على المرء أن يسعى لأن يكون على تماس مع الواقع. على أية حال، يبدو الأمر على هذا النحو، عندما نتعامل مع المراقِب ككائنٍ خارجي. ويمكننا على غرار ذلك أن ننتقد نظرية الأنساق الملموسة من زاوية أنَّها لا تعلل بشكلٍ وافٍ مدى تأثير رؤيتها الذاتية على الظاهرة التي تصفها باعتبارها ملموسةً، باعتبارها موجودةً، باعتبارها واقعاً معطى. ويبدو الخلاف بين نظريتي الأنساق التحليلية والملموسة غير محسوم على هذا المستوى. السؤال الذي يطرح نفسه: هل هناك خطأ مشترك؟ بمعنى ألا يوجد ما يستدعي التصويب على الجانبين.

أريد أن أتناول هذه الحاجة للتصويب أو هذا الخطأ من زاويتين مختلفتين. الزاوية الأولى تُعنى بالسؤال التالي: هل يمكننا أن ننطلق من وجود مراقِبٍ خارجيٍ أصلاً إذا ما أردنا أن نتحدث عن أنساقٍ فيزيائية، أو كيميائية، أو بيولوجية، أو نفسية، أو اجتماعية، أو معرفية وهلم جرا؟ أليس المراقب دائماً كائنٌ يخضع لشروطٍ فيزيائيةٍ، وكيميائيةٍ، وبيولوجيةٍ وما إلى ذلك؟ هل يمكن أن يكون موجوداً كفاعل Subjekt وراء العالم المادي أصلاً؟ أم يفترض بالأحرى الانطلاق من أنَّه يشارك في معظم المناحي الأساسية للعالم الذي يراقبه؟ يتعين عليه أن يعمل بشكلٍ طبيعي، وأن يعيش، وأن يمتلك جهازاً معرفياً، وذاكرةً وما إلى ذلك، ويتعين عليه أن يشارك في المجتمع وفي العلوم، وأن يتواصل، وأن يخضع للطبيعة الخاصة للإعلام، وللصحافة، ولدور النشر، أو عليه أن يتكيَّف بشكلٍ أو بآخر. هذا يعني أنَّ السؤال الأول الذي يهم علماء الاجتماع على وجه

الخصوص هو: هل هناك اختلاف بين الفعل والفاعل، بين الشيء والمراقِب، اختلاف غير محدد بدوره بسبب أرضية عملياتية مشتركة ما؟ أو لنسأل بطريقة أخرى، ألا يُجهِّز المراقِبُ الاختلاف بين المراقِبِ والشيء المراقَبِ أصلاً؟ أو لنسأل بطريقةٍ مختلفةٍ أيضاً، ألا يجب أن نسأل أنفسنا، كيف يستطيع العالَم أن يراقب نفسه، وكيف ينشطر العالَم ذاته إلى اختلاف بين مراقِبٍ ومراقَبٍ؟

بطريقة المساءلة هذه نلتقي من ناحيةٍ أخرى بتطورات نظرية الأنساق المستجدة: أي بما تم تطويره في علوم الفيزياء بعد أن لاحظ المرء أنّ كل مراقبات الظواهر الفيزيائية تغيّر هذه الظواهر لأسباب فيزيائية، وأنّه على المراقِبِ أكان إنسانا أو أداةً أن يعمل فيزيائياً، إذا أراد أنْ يراقِب؛ كما نلتقي بما من شأن المرء أن يقوله بصدد إبتسمولوجيا الحيويات بالتوازي مع ذلك: أي بأنَّ جهازاً معرفياً ما يجب أن يتم توفيره بدايةً بناءً على أساسِ جهازٍ عضويٍ حي، وبأنَّه على الحياة أن تنتج أصلاً نوعاً من معرفة Kognition البيئة، وبأنَّ كل الظواهر التي نراها، مشروطةٌ بحقيقة أنَّنا نحيا.

هذا نوع من أنواع نقد التمييز الكلاسيكي ما بين «التحليلي» و«الملموس». يلتف هذا النقد على الاختلاف من خلال أفكار جديدة لنوعٍ من الاستمرارية العملياتية operativer Kontinuität التي تنقطع في العالم من خلال انقطاع اصطناعي بين المراقِب و المراقَب. انقطاعٌ يتعين عليه أن يعمل بحسب شروط الواقع الفيزيائية، والكيميائية، والتواصلية وما إلى ذلك.

يتعلق السؤال الذي يلي مباشرةً بنظرية الأنساق: كيف يمكن للمرء أنْ يتصور مراقبة ما إذا لم يَنظُرُ للمراقِبِ بصفته نسقاً؟ كيف يمكن أن يحصل نوعٌ من الارتباط المعرفي، ونوعٌ من الذاكرة، ونوعٌ من تحديد المنظور، ونوعٌ من الاهتمام المحدود، ونوعٌ من قابلية المواصلة لعملياتٍ معرفية إضافية، إذا لم يتصور المرء أنَّ المراقِبَ نسق؟ على أساس علم نفسي مثلاً، يتساءل المرء

لماذا لا يتوجب على الفاعل Subjekt أن يكون نسقاً؟ أو بكلماتٍ أخرى، كيف يمكن للمرء أن يتصور فاعلاً إن لم يضع المرء نسقية Systematizität عملياته نصب عينيه. يقول الجواب الكلاسيكي النظري للفلسفة المتعالية أنَّ على المرء أن يميّز بين شروط الخبرة المعطاة بداهةً، المتماثلة لدى كل الفاعلين، وبين تحققها الميداني الذي يختلف ما بين فاعلٍ وآخر. بيد أنَّ هذا لا يحررنا من السؤال: كيف يمكن للشيء الفردي المتحقق ميدانياً أن يميز نفسه عن مراقَباته؟ ولا يحررنا كذلك من انشغالنا بسؤال: هل بوسع المرء أصلاً أن يستنتج دلالياً من بداهة نظرية ـ الفلسفة المتعالية، ماهية الشيء المرَاقَب فعلياً؟

ينطبق الأمر ذاته عندما نتصور أنَّ العِلمَ مراقِبٌ. كيف يمكن للمرء أن يفكر أنَّ العِلمَ يراقِب من دون أن يكون نسقاً، نسقاً ذا تواصلات متشابكة، نسقاً ذا تدابير مؤسساتية محددة، نسقاً ذا قيم مفضلة محددة، نسقاً فيه مسارات مهنية فردية، و نسقاً ذا ارتباطات مجتمعية؟ لا احتاج لأن أتوسع في تبيان ذلك في سياق علم الاجتماع. لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، إذا كان المراقِبُ دائماً نسقاً، عندها سوف يُجبَرُ على الخروج باستنتاجات عن ذاته من خلال كل ما ينسبه هو للنسق، ومن خلال المصطلحات، ولكن أيضاً من خلال النتائج الميدانية لأبحاثه. لا يمكنه إتباع أسلوب تحليلي أبداً إذا كان عليه هو ذاته أن يكون دائماً نسقاً ملموساً لكي يستطيع العمل على هذا النحو. يذوي الاختلاف بين مصطلحات النسق التحليلية والملموسة إلى حَدٍّ ما، أو حتى يتم إلغاءه إذا جرت مراعاة حتمية الاستدلالات الذاتية ـ «استدلال ذاتي» autologisch بمعنى أنَّ ما ينطبق على موضوع عملي Objekt ينطبق علي أنا أيضاً.

عند هذه الجملة هناك انقطاع في شريط التسجيل الصوتي للمحاضرات. لكن من الواضح أنَّ لومان يبدأ بشرح مجموعة البحوث التي تظهر فيها مسألة المُراقِب ويتم فيها تطوير نظرية أنساقٍ مُراقِبة. يتناول هاينتس فون فورستر Heinz von Foerster، وهو مهندس وعالم فيزياء من مدينة فيينا، وكان من أوائل الذين

نزحوا إلى الولايات المتحدة الأمريكية في السنوات الأولى التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية، وأدار بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٧٢ مختبر الكومبيوتر البيولوجي Biological Computer Laboratory في جامعة إلينويز Illinois، المختبر الذي كان قد دعا خلال هذه السنوات كل ذي شأنٍ من ممثلي هذه النظرية لإقامة بحثية، وكان أحد أول المراكز التي اختبرت وطورَت ما يسمى بعلوم المعرفة في مساحة التقاطع بين علوم الأحياء، والفيزيولوجيا العصبية، والرياضيات، والفلسفة، والموسيقى، والرقص، والفنون الأخرى[١]. (هذه الفقرة إضافة من الناشر الألماني).

(هنا يتابع لومان) من شأن غوتهارد غونتر Gotthard Günther أن يكون أحد الأسماء الأخرى. غوتهارد غونتر فيلسوف نزح من ألمانيا وواجه الصعوبات في إيجاد موطئ قدمٍ له في الولايات المتحدة الأمريكية. وشكل هيغل خلفية فكره، والجدلية، ومعضلات التفكير Reflexionsprobleme، ومسألة الذاتية Subjektivität، ومن ثم معضلات الربط بين الجدلية وعلم تحكم[٢] يشتد فيه التوجه العملياتي في السياقات الأمريكية. أنجز غوتهارد غونتر دراسات تناولت طبيعة المنطق الذي يحتاجه المرء لكي يصف حالات يتفاعل فيها العديد من الذوات، أي العديد من المراكز المعرفية المستقلة عن بعضها البعض. يمكن للمرء أن يتصور بسهولة نسبية كيف أنَّ مسألة مراقَبة المراقِبين من هذا المنطلق من شأنها أن تصبح راهنة.

(1) Heinz von Foerster, *Observing Systems*. Seaside, CA, 1981, dt. *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. Zur Arbeit des Biological Computer Laboratory: Heinz von Foerster (ed.), Cybernetics of Cybernetics: The Control of Control and the Communication of Communication. Reprint Minneapolis: Future Systems 1995.*

(2) Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfaehigen Dialektik*. 3 Bde., Hamburg: Meiner 1976, 1979 und 1980.

كان أومبرتو ماتورانا[١] أيضاً من بين العاملين بين حين وآخر. وكان معنياً بنظرية بيولوجية تسعى لوضع دورانية إعادة إنتاج الحياة في مركز نظرية إبتسمولوجية، أي نظرية معرفية. العبارة الأساس هنا هي التكوين الذاتي "Autopoiesis" أي إعادة إنتاج الحياة ذاتياً عبر العناصر التي تُنتج ذاتياً في النسق الحي. سوف أعود لأتوسع بهذه الأفكار لاحقاً. يهمنا الآن فقط أن نصف مجالات التماس التي أدّت إلى تطور لاحق مثمر للغاية.

في النهاية لا بدَّ من ذكر جورج سبانسر ـ براون. وبحسب معرفتي لم يكُن أبداً من بين العاملين في مجموعة البحوث هذه، لكن هاينتس فون فورستر كان قد لاحظ أهمية كتاب براون «قوانين الشكل[٢]» Laws of Form فور صدوره عام ١٩٦٩ وثمَّنَهُ عالياً في إحدى المراجعات[٣]. وكان بالتأكيد ممن لهم التأثير الحاسم في تركيز نظرية النسق على نظرية الأنساق المراقبة، وهذا من خلال تقديمه لنظرية في الرياضيات، نظرية لحساب الأشكال تقوم على مفهوم التمييز.

في حالة النقاش هذه، الموسومة بالدرجة الأولى عبر أشخاص ومؤسسة واحدة، لا يمكن في البدء ملاحظة ما يمكن تسميته نظرية أنساق عامة بسهولة، لكن من الممكن بالتأكيد رؤية أنَّ نظرية الأنساق قد بدأت إلى حَدٍّ ما برد الفعل على وضعها التاريخي وعلى ما هو موجود تحت هذا المسمى. لقد غدت نظرية الأنساق نوعاً من الميكانيكية التي تراقِب ذاتها، المكوِّنة لذاتها autopoietisch،

---

(1) Humberto R. Maturana *Erkennen: Die Organisation und Verkoerperung von Wirklichkeit: Ausgewaehlte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, aus dem Englischen von Wolfram K. Koeck, Braunschweig: Vieweg 1982. Humberto R. Maturana, *Biologie der Realitaet*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

(2) G. Spencer Brown, Laws of Form, New York: Julian 1972, dt. Gesetze der-Form. Lübeck: Bohmeier 1997.

(3) Heinz von Foerster, Laws of Form. In: Whole Earth Catalog, Spring 1969, S. 14, Dirk Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 9-11.

الراجعة والمتكررة، أي غدت إن شئنا: نسقاً طور ديناميكيته الفكرية بشكلٍ ذاتي. وهي بحسب انطباعاتي من أروع الديناميكيات التي نجدها اليوم في إشكالية ما يسمى حالة ما بعد الحداثة. بناءً على هذا الأساس أود أن أضع التطورات اللاحقة لفكرة نظرية عامة.

المحاضرة الرابعة

٢. النسق باعتباره اختلافاً

أبدأ في هذه المحاضرة بالجزء الأكثر أهميةً من المحاضرات والأكثر تجريداً بحسب تقديري، وذلك من خلال إدخال منهج تمايزي بالتحديد يستند إلى نظرية الاختلاف. لقد رأينا عند تناولنا لنظرية الأنساق المفتوحة أنَّ الأنظار تتجه نحو البيئة بقوة أكبر من ذي قبل. لا يتعلق الأمر بمجرد معرفة أنَّ البيئة موجودة، بل بإدراك أنَّ النسق المفتوح بحد ذاته يقوم على علاقات ما بين النسق والبيئة، وأنَّ هذه العلاقات ليست ساكنة، بل ديناميكية في الوقت عينه وكأنَّها قنوات توجيه الارتباطات السببية .Kausalitaet بهذا غدا واضحاً أنَّه لا يمكن للنسق أن يكون بمعزل عن بيئة. وإلا لسار النسق نحو الاعتلاج، أو لما تحقق على الإطلاق، لأنَّه يعاود تحلله مباشرة إلى حالة توازن لا متمايزة.

تكلم بارسونز عن «صيانة الحدود» "boundary maintenance" فدفع بذلك مسألة تعريف النسق، من خلال كيان، من خلال أساسات، من خلال بنى لا غنى عنها، إلى السؤال عن كيفية القدرة على الحفاظ على الاختلاف بين النسق والبيئة، وعند الضرورة بالتزامن مع تبديل البنى. بهذا تصبح الاستمرارية فقط ضرورية لهوية النسق، وليس حداً أدنى من العناصر أو من العناصر الجوهرية على المستوى البنيوي كما زُعِمَ. كان هذا مهماً بشكلٍ خاص، لأنَّه لم يعُد

بالإمكان توقع الموت مع الانتقال من النموذج البيولوجي إلى مسائل نظريات المجتمع، بل استوجب ذلك اشتراط الاستمرارية في تطور المجتمعات شديدة التباين عن بعضها البعض، أي تطورات بنيوية تتعدى ما يُمَكِّنُنا من توصيف المجتمعات المختلفة تاريخياً وتصنيفياً. وهنا أصبح المأخذ على إتباع مذهب المحافظة الموجَّه إلى مستوى البنية بلا معنى.

ما الذي يمكن إضافته الآن؟ ماذا تغير تجاه واقع هذه الحالة التي توصل إليها المرء في نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات؟ الإضافة بحسب رأيي، هي توفُّر إمكانية صياغة أكثر جذرية radikal. يمكننا الآن القول: أنَّ النسق «هو» الاختلاف بين النسق والبيئة. وسوف ترون أنَّ هذه الصياغة التي تبدو مفارقة والتي هي ربما مفارقة بالفعل، بحاجة إلى بعض التفسيرات. أنا أنطلق إذاً من أنَّ النسق هو الاختلاف، الاختلاف بين النسق والبيئة. يرد مصطلح النسق في الصياغة مرتين. ولسوف أعود إلى هذه الغرابة ثانية بشكلٍ غير مباشر.

بادئ ذي بدء تقوم هذه الصياغة على منهج تمايزي أو منهج يستند إلى نظرية الاختلاف. النظرية تبدأ بالاختلاف، اختلاف بين النسق والبيئة، إذا توخت النظرية أن تكون نظرية أنساق؛ أما إذا أرادت أن تكون شيئاً آخر، فعليها عندئذ أن تقوم على اختلاف آخر. أي أنَّها لا تبدأ بوحدةٍ، بكونياتٍ، بمفهومٍ للعالمِ، بمفهومٍ للوجودِ أو ما شابه ذلك، بل تبدأ باختلاف. ولهذا المنهج رواده منذ مائة عامٍ على الأقل. أود أن أذكر بعضهم، لكي تروا أنَّ هذه الأفكار لم تنشأ في عام ١٩٧٠ أو ١٩٨٠، بل جرى تحضيرها بطريقة ما من خلال تجارب مختلفة عملت على مفاهيم الاختلاف بشكلٍ أكثر جذرية من ذي قبل. كما كان هناك دائماً تصور عن الاختلاف، عن التمييز، عن التفريق والتمييز diapherein في اليونانية على سبيل المثال، لكن هذا التصور كان ضيق النطاق، ولم يأتِ بجديد. كما اشتغل كل من اللاهوت وعلم الكائنات كذلك على مفهوم الوجود. إلا أنَّ هذا صار في زهاء عام ١٩٠٠ موضعاً للتساؤل.

أحد الرواد كان العالم اللغوي فردينان دو سوسور Ferdinand de Saussure، وقد ألقى محاضرات نُشِرَتْ لاحقاً، دافع فيها عن فرضيته التي تقول بأنَّ اللغة هي الاختلاف بين الكلمات المختلفة أو بين الأقوال المختلفة، عندما تعتمد في صياغتها على الجمل، وليست ببساطة أيضاً اختلاف بين الكلمات والأشياء، بحسب التصور[1] القائم في علم الرموز الكلاسيكي Semiologie أو علم الدلالات Semiotik حسب استعمال الكلمة الفرنسية أو الانجليزية الأمريكية). وتؤدي اللغة وظيفتها لأنَّها تستطيع التميز باعتبارها لغة بين كلمة «أستاذ» وكلمة «طالب» على سبيل المثال. أما إذا كان هناك حقاً اختلافات بين تينك العيِّنتين اللتين تسميان على هذا النحو أستاذ / طالب، فليس لهذا أية أهمية هنا. يتوجب علينا عند استخدام اللغة التميز بين أستاذ وطالب. أما إذا كان هناك ثمة اختلاف إضافي في العمر، اختلاف في الملبس، اختلاف في الشجاعة للخوض في ما هو غير مألوف وما إلى ذلك، فهذه مسائل أخرى. بوسع اللغة أن تمايز على هذا النحو في بادئ الأمر، كما أنَّ اختلاف الكلمات هو ما يحافظ على فعل اللغة، وبالاختلاف يتحكم المرء بالذي يمكن له أن يقوله تالياً؛ أما إذا كانت هذه الاختلافات موجودة في الواقع، فذلك أمر يبقى معلقاً. بطبيعة الحال ليس من شأن المرء البدء بالتكلم لولا افتراضه وجود شيء ما يمكن تسميته بهذه الطريقة، لكن بالنسبة لمسار فعل كلام ما، لصيرورة كلام ما، أو كما يمكننا أن نقول أيضاً لتواصل ما Kommunikation فيكون الاختلاف داخل نطاق اللغة ذاتها هو الحاسم. هذا الاختلاف منفصل عن مسألة المرجع، أي عن الشيء الذي يريد المرء التكلم عنه.

---

(1) Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale. Publiziert von Charles Bally und Albert Sechehaye, kritische Ausgabe von Tullio de Mauro, Paris: Payot 1972.

جرى التنبه لمسألة المرجعية بوضوح متزايد عبر تطورٍ طويل الأمد. فرنسي على وجه الخصوص. حيث اتضح للمرء باضطراد أنَّ ما ترمز له اللغة وتشير إليه، ما تعنيه اللغة، لا يمكن للمرء معرفته، ولا يمكن له أن يضعه تحت التصرف بدون اللغة، ولا يمكن له أن يهمله في نظرية اللغة. هذا ما أدّى إلى نظريات تقارب البنيوية، نظريات تناولت استعمال الرمز كما تناولت اللغة.

تزامن ذلك مع وجود أفكار مشابهة في علم الاجتماع، وبالتحديد في فرنسا أيضاً، عند جابرييل تارد Gabriel Tarde. لا أعرف إذا كانت قد أتيحت لكم الفرصة للتعرف على جابرييل تارد من خلال التمرينات الإلزامية في مادتي تاريخ الكلاسيكيين وعلم الاجتماع. إذ أنَّ مناهج عرض الكلاسيكيين عندنا انتقائية للغاية؛ حيث يولي عددٌ منهم أهميةً كبيرة، بينما يُهمَلُ آخرون أو يستهان بهم. لم يعُد جابرييل تارد معروفاً جداً لا في فرنسا ولا في ألمانيا. لكن له أهميته على الأقل من وجهة نظر معينة. فقد قدم نظرية للمحاكاة Imitation، لانتشار وتوطيد الاجتماع البشري Sozialität بوصفه محاكاةً، ولم يبتدئ بتصوره بالوحدة أيضاً، بل بالاختلاف[١]. فعندما يقلد المرء شخصاً ما، يُشترَطُ وجود شخص مختلف أصلاً. فالمرء لا يستطيع تقليد نفسه باستمرار، مع أنَّ البعض يفلح أيضاً في ذلك، لا سيما في الفن. لكن المرء يرى نفسه عندذاك شخصاً آخر رسم لوحةً ووجدها من الجمال بحيث أنّه يريد أن يصنع لوحةً مماثلةً من جديد. على أية حال يُشترَطُ وجود اختلاف، وقد تم اعتماد الاختلاف مبدأً لنظرية اجتماعية في كتاب Les lois de l'imitation الصادر عام ١٨٩٠.

يجد المرء اليوم طرحاً مشابهاً لدى رينيه جيرار[٢] René Girard، بيد أنّني لا

(1) Gabriel Tarde, Les lois de l'imitation: Etude sociologique. 2., erw. Aufl., Paris: Alcan 1895.

(2) René Girard, Das Heilige und die Gewalt. Dt. Zürich: Benziger 1987.

أعلم، إذا ما كان جيرار يستند إلى تارد بشكلٍ واضح. يتعلق الأمر هنا كذلك ببداية هي نزاع محاكاة: يقع المرء [المُقلِّد] في نزاع مع الذي يريد تقليده؛ النسخ بحد ذاته نوعاً ما لفتة ودودة، ويظن المرء [المُقلِّد] أنَّه يقلد من يعجبه. لكن عندما تكون خيرات العالم قليلة، عندما لا تكون هناك سوى القليل من النساء المرغوبات على سبيل المثال، ويقلد المرء ما هو محط الرغبات، الشهوات، محط التوق، يصبح المرء عندها منافِساً، فينشأ نزاع. تعالج نظرية رينيه جيرار مسألة ما تحتاجه هذه النزاعات لتحويلها إلى نظام اجتماعي عبر التضحية بكبش الفداء على سبيل المثال. لن أخُض في هذه المسألة بإسهاب أكبر، لكني أريد فقط أن أبين عبر الأمثلة، بأنَّ هناك تقليد، يبدأ المرء فيه بالاختلاف، ويجعل المعضلة النابعة عن هذا الاختلاف معضلة تفسير النظام الاجتماعي.

توضع نظرية المعلومات اليوم أيضاً كنظرية اختلاف. يتجلى هذا في الصياغة التي أضحت كلاسيكية الآن في الجملة التي تقول «الاختلاف الذي يصنع اختلافاً» (A difference that make a difference!)، التي تعود لغريغوري باتيسون[1] Gregory Bateson. المعلومة هي معلومة، عندما لا تكون تمييزاً موجوداً وحسب، بل عندما يُغيِّر النسق نتيجة لذلك حالته الذاتية، أي عندما يُنتِجُ إدراكُ الاختلاف (أو حسبما تكون المدخلات) اختلافاً في النسق. لم يُحِط المرء علماً بشيءٍ ما؛ يحصل من ثم على المعلومة، على الإطلاع، بأنَّ شيئاً ما هو على هذا النحو وليس غير ذلك؛ عندها يعلم المرء بالأمر؛ وبعدها لا يسعه إلا أن يوجّه أنشطته التالية معتمداً هذه المعرفة. !A difference that makes a difference الاختلاف الذي يصنع اختلافاً! وهذه أيضاً حالة تبقى فيها مسألة

(1) Gregory Bateson, Äkologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

توصل النظرية إلى اختلافها الأول معلقاً. اللافت أنَّ المرء ينطلق من اختلاف ليصل إلى اختلاف. تمتد مجمل عملية معالجة المعلومات ما بين اختلاف موجود في البداية واختلاف نشأ من جرائها. ويمكن للاختلاف الناشئ أن يكون بدوره اختلافاً يشرع بتحريك معلومات أخرى. وإذا جاز للمرء إعادة صياغة هيغل على هذا المنوال، لا تسير هذه الصيرورة من وحدة غير محددة إلى وحدة محددة، بل من اختلاف إلى اختلاف.

هذا المنهج التمايزي قابل على هذا المستوى لإدراجه في الكتب التعليمية. ثمة تقارير عن وضع الفلسفة في فرنسا يتم فيها افتراض معرفة هذا المنهج ويتكرر عرضه[1]. فهو إذاً ليس معرفة سرية، ويمكن العثور عليه في الأدبيات تحت تصنيف «نظرية الاختلاف» أيضاً. ويمكنني ذكر الكثير من الأشياء الأخرى بهذا الخصوص.

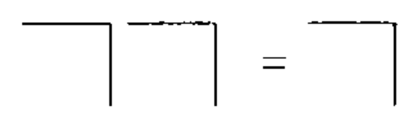
لكني أود أن أنتقل إلى الشكل الأكثر جذريةً لهذا الفكر التمايزي حسب تقديري، والذي يتواجد في أحد أعمال جورج سبانسر ـ براون. ربما يتوجب علي أن أقول في البدء، أنَّكم ستواجهون صعوبات في العثور على كتابه Laws of Form (قوانين الشكل) في المكتبات، لأنَّ أمناء المكتبات لا يعرفون في أغلب الأحيان بأنَّ سبانسر هو جزء من الكنية، وبالتالي يدرجون سبانسر براون تحت القائمة الطويلة لكنية براون مع الاسم الأول سبانسر. لذلك يغدو بحثكم تحت الحرفين الأولين «س ب» بلا جدوى. لكن بعدما لاحظ سبانسر ـ براون ذلك، وغيَّر كتابة كنيته بشرطة بينهما، زالت هذه المشكلة بما يخص جزء من الكتب على الأقل. أي أنَّ اسمه جورج سبانسر براون، وكنيته مؤلفة من كلمتين، ويجب إدراجه في فهرس الكتب تحت «سبانسر».

(1) Vincent Descombes, Das Selbe und das Andere: Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978. Dt. Fankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

النص هو استعراض لعملية حسابية ما. يقول سبانسر ـ براون بوضوح أنَّ الأمر لا يتعلق بالمنطق. على الأرجح لأنَّه يربط المنطق بنظريات البحث عن الحقيقة. إنَّه حساب Kalkül نافذ المفعول، بمعنى أنَّه حساب يشترط الوقت في تحويل العلامات (أو العلامة المستخدمة، سأعود لتوضيح هذا حالاً). يدور الموضوع من حيث المحتوى، الذي لا يهمنا بالضرورة هنا كثيراً، بالتحديد حول محاولة ربط النظام الثنائيّ القيمة للجبر البُولي boolesche Algebra مع علم الحساب وذلك باستخدام علامة وحيدة «إشارة». الإشارة هي هذه العقفة كما في الشكل (رقم ٥):

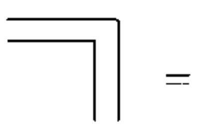
الشكل رقم 5: إشارة العقفة في كتاب "قوانين الشكل" لجورج سبنسر براون

يحتوي هذا الكتاب على الكثير من الحواشي، والملاحظات التمهيدية وملاحظات التعقيب، التي تمت كتابتها بلغة انكليزية عادية تقريباً. إلا أنَّ خلاصة القول تقع في ترتيب الخطوات، التي يتم من خلالها بناء العلامات مع بعضها البعض والتي تزداد تعقيداً بالتدريج. لا أدري ما إذا كان الأمر كذلك لدى الآخرين، لكني شخصياً أستعين بتصور وجود ورقة بيضاء في البداية، توضع عليها العلامات التي تكتسب بعدئذ استقلاليتها الخاصة: علامة، علامة أخرى، علامة تستنسخ من علامة أخرى وهلم جرا. يستطيع المرء تكرار هذه العلامة، هذه العقفة، ليحصل بذلك على الشكل الأول (رقم ٦):



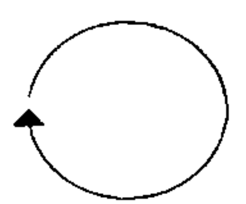
الشكل رقم 6: "قانون النداء" law of calling

يستطيع المرء أيضاً من خلال نفاذ العلامة عبر علامة موجودة ضمن حدودها، أي إلغاءها بشكلٍ ما، ليحصل بذلك على التحديد الثاني (الشكل رقم ٧):



الشكل رقم 7: "قانون النفاذ" law of crossing

أدفع الآن بأفكار أخرى موازية يمكن تقديمها بشكلٍ مماثل، لكنها تعمل بعلامة أخرى، تحديداً بالسهم. هذه الأفكار تعود إلى عالم الرياضيات لويس كاوفمان Kauffman Louis وتتميز بأنَّها ترسم المرجعية الذاتية بشكلٍ أفضل، وذلك من خلال ثني السهم ليأخذ شكل دائرة، بحيث يشير إلى نفسه (الشكل رقم ٨)[١]:



الشكل رقم 8: السهم المقوَّس - لويس كاوفمان

(1) Louis H. Kauffman, Self-Reference and Recursive Forms. In: Journal of Social and Biological Structure 10 (1987), S. 53-72.

عندما يبدأ المرء لا يكون لديه سوى السهم، ومن شأن سبانسر ـ براون أن يقول في هذه الحالة: لنصنع سهماً آخر! لنستنسخ سهماً آخر من السهم الموجود! ومن شأن لويس كاوفمان أن يقول: على السهم أن يشير إلى نفسه أولاً. يُدخِلُ كلاهما شيئاً غريباً لا بدَّ له أن يشغلنا فيما بعد، أقصد التركيب الثنائي الأجزاء للعلامة. فللعلامة عند سبانسر ـ براون خطاً عمودياً، أي أنَّها تفصل طرفين عن بعضهما البعض، وخطاً أفقياً، هو المؤشر، المرشد على نحو ما، الذي يشير إلى أحد الطرفين دون الآخر. وقد تم طرحه كعلامةٍ بشكلٍ واعٍ، لكنها تتألف من مكونين اثنين. لكن إذا بدأنا بهذا الأسلوب، سوف يطرح السؤال التالي نفسه: من الذي يعيّن هذا المُكوِّن دون الآخر، دون أن تتوفر له علامة تتيح له ذلك. لكن علينا القبول بالأمر كما كان عليه في بادئ الأمر، أي أنَّ [العلامة] العقفة تمثّل الوحدة.

لا يتضح إلا في المسار اللاحق للحساب بأنَّ الأمر ليس بالبساطة التي صوّرتها في البداية ـ هذا إذا كان بمقدورها [البداية] تصوُّر فحوى التساؤل. تكمن فائدة طريقة التدوين لدى كاوفمان في توضيحها أنَّ مجمل التفكير يبدأ بالمرجعية الذاتية. وكما يقال في صياغات غامضة تقريباً: لا يوجد فرق بين المرجعية الذاتية والاختلاف. أو بلغة لا يسعني إلا أنَّ أُدخلها لاحقاً، يمكن القول: لا يوجد فرق بين المرجعية الذاتية والمراقبة. إذ أنَّ الذي يراقب لا بدَّ له أن يختلف عما يراقبه. ولا بُدَّ له أن يكون على علاقة بنفسه، لكي يستطيع تمييز نفسه. وهذا يتم تدوينه بصيغة الدائرة، وكل شيء آخر، أيضاً اللانهاية في الرياضيات، واتجاه صيرورة ما وما إلى ذلك يتم وصفه كتجليات للمرجعية الذاتية. وهنا أيضاً تمتلك العلامة جزأين: هناك جسم العلامة body كما يقول كاوفمان، أي الخط الطويل، حيث يوضع شيء في الفراغ من جديد، ومؤشر pointer يُظهر الاتجاه (الشكل رقم ٩):

الشكل رقم 9: سهم، جسم ومؤشر

يبدأ المرء بتمييز موجود وحسب. تمييز لا يمكن الإشارة إليه وتسميته، لأنَّ نتيجة التمييز لا بدَّ أن تعمل كوحدة.

في المنطق، في الرياضيات أو إذا شئنا في حساب سبانسر ـ براون يتم تقديم هذا على شكل توجيه أو إيعاز: "Draw a distinction." ميِّز، وإلا لن يتم أي شيء. إذا لم تكن جاهزاً للتمييز، لن يحدث أي شيء. لهذا التفكير اعتبارات لاهوتية جديرة بالاهتمام، لا أريد الخوض فيها هنا[1]، لكني أريد أن ألفت النظر إلى أنَّه في اللاهوت الراقي كالذي عند نيكولاوس فون كويس Nikolaus von Cues يجري الحديث عن أنَّ الله ليس بحاجة للتمييز. يبدو أنَّ الخليقة هي بالضبط هذا الإيعاز: "Draw a distinction": السماء والأرض، بعدها آدم ومن ثم حواء لاحقاً. الخليقة هي إذاً حتمية التمييز، حيث الله خارج حدود أشكال التمييز كلها. يستطيع المرء هنا رؤية ارتباطات، لكنها لا تلعب أي دور في تحليل سبانسر ـ براون، فهو يتواجد على الأرض، على الأقل على الورق الأبيض وينطلق من هناك من خلال تداخل العمليات الحسابية للعلامات في اتجاهٍ أشد تعقيداً.

يدأب سبانسر ـ براون على صياغةٍ أكثر دقةٍ نوعاً ما، تلِمُّ بناحيتي العلامة،

(1) Niklas Luhmann, Die Unterscheidung Gottes. In: ders., Soziologische Aufklaerung 4: Beitraege zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag 1987, S. 236-253.

حيث يستخدم التمييز دائماً للإشارة إلى جانبٍ ما فقط دون الإشارة للآخر. المصطلحان هما: "distinction" و "indication". أترجم هذان المصطلحان بالتمييز والإشارة. وإلا ما الداعي للتمييز، إذا لم يشَأ المرء الدلالة إلى شيءٍ محددٍ بدلاً من شيءٍ آخر محدد؟ التمييز هو الحدود، هو ترسيم حدود الاختلاف. عندها يكون هناك جانبان، بيد أنَّ المرء لا يمكنه استخدام كلا الجانبين في الوقت عينه وإلا لصار التمييز بلا معنى. إذا أراد المرء تمييز النساء عن الرجال، لكان عليه أن يقول: هل هذا رجل أم امرأة؟ ولو قال، أنَّه ميكروفون، يكون التمييز غير ضروري. وإذا أراد المرء الخلط، فبإمكانه أن يفعل ذلك. لكنه يحتاج عندها إلى تعبير ما. تعبير عليه أن يتميز عن باقي الأشياء بدوره. «خنثى» على سبيل المثال.

يحتوي التمييز من حيث المبدأ على مكونين: التمييز ذاته تحديداً، أي الخط العمودي، والدلالة، أي الخط الأفقي. اللافت أنَّ التمييز يحتوي على تمييز ودلالة، أي أنَّه يميّز التمييز عن الدلالة. يشترط التمييز دائماً تمييزاً في التمييز (إذا توجب وضعه كوحدة في عملية ما). أما كيفية وجوب تفسير هذا الأمر، فليس واضحاً تماماً، حسبما أعرفه من النقاشات حول سبانسر ـ براون. أنا نفسي أفهم الحساب هكذا، لكني لست متأكداً من أنَّ التمييز يستخرج من التمييز على نحو ما، وأنَّه في النهاية يصبح واضحاً أنَّ التمييز كان موجوداً في التمييز دائماً. يتم وضع وحدة في العملية لا يمكن تحليلها في لحظة البداية. فيما بعد، عندما يُدخلُ المرء إمكانيات المراقبة إلى الحساب، أي عندما يكون بوسعه استخدام أشكالٍ ذات مرجعية ذاتية، يغدو وجود مفارقةٍ كامنةٍ منذ البداية واضحاً، وتحديداً التمييز في التمييز.

هذا يكفيني لعرض المفهوم السبانسر ـ براوني. لن أتناول الحساب بحد ذاته. فأنا لم أفحصه تقنياً بشكلٍ كامل في الواقع. نسمع من الخبراء بأنَّه على ما يرام،

ويقولون أنَّه أكثر حصافةً من الرياضيات الأصلية بكثير، ولكن يضيع شيء في غماره[1]. الفكرة الهامة بالنسبة لنا، وسأعود لاحقاً إلى ذلك، هي استخدام عامل Operator واحد وحيد. ما يعنيني، والمهم لهذه المحاضرات، هي التطبيقات على نظرية الأنساق. ربما كان قد تبادر إلى أذهانكم أنَّ التمييز بين النسق والبيئة، يمكن النظر إليه باعتباره "distinction"، باعتباره اختلافاً. تكون ردة فعل الباحث في نظرية الأنساق بدايةً على الإيعاز: قم بالتمييز ـ لا تميز كيفما اتفق، بل بين النسق والبيئة، واستخدم في هذا المؤشر pointer أو الدلالة indication بحيث تتم الإشارة إلى النسق لا إلى البيئة. تبقى البيئة خارجاً. ويكون النسق على جانب والبيئة على الجانب الآخر.

لكي يكون هذا واضحاً في الاستخدام التالي، بإمكاني الرجوع ثانية إلى سبانسر ـ براون، الذي اعتبر خط الحدود هذا كـ «شكل» "form" أيضاً، بعد أن يتم ترسيمه، لذلك تحدث عن «قوانين الشكل» "laws of form". «شكل» ذو جانبين. فهو ليس مجرد بنية جميلة أو شيء يمكن للمرء أن يتصوره بمعزل عن السياق، بل هو شيء ذو جانبين. إذا أراد المرء تصور شيءٍ لا سياق له، عندها يتعلق الأمر بشيءٍ في «فراغ لا محدود» "unmarked space": علامة، دائرة أو شيء آخر على ورقة بيضاء أو شيء قابل للتعريف في العالم، يمكنه أن يوجد بشكلٍ آخر، لكنه في اللحظة الراهنة غير معرَّف. «الشكل» هو شيء ذو جانبين من حيث المبدأ، وهو في حالتنا نسق وبيئة.

هذه فكرة عامة جداً، ومن شأن المرء أن يذهب بتحليل الشكل إلى ما هو أبعد بكثير من نظرية الأنساق. ربما يسعني أن أقول إنَّ بإمكان المرء أيضاً «إعادة رسم» الرموز Semiologie أو الدلالاتSemiotik بهذه الأدوات، عبر القول بأنَّ

(1) Paul Cull und William Frank, Flaws of Form. In: International Journal of General Systems 5 (1979), S. 201-211.

«الشكل» على أحد الجانبين هو العلامة، أي ما يحتاجه المرء للدلالة على شيء ما، وهو على الجانب الآخر المدلول عليه. بهذا يكون المرء قد وصل إلى البنية الثلاثية التي تلعب دوراً[1] مهماً لدى بيرس Peirce وآخرين غيره. بصياغة أكثر دقة، العلامة هي إذاً الاختلاف بين الدال والمدلول عليه. المصطلحات الفرنسية التي استخدمها سوسور Saussure هي Signifiant و .Signifié شيءٌ يدل على شيءٍ آخر. لدينا نزعة في اللغة الألمانية لتسمية الدال الذي يستخدم العلامة بالعلامة. يرى المرء بتحليل الشكل أنَّ العلامة شكل ذو ضلعين، وأنَّه لدى استخدام الشكل كعلامة لا بدَّ للمرء من الاتجاه إلى الجانب الداخلي للشكل، أي إلى الجانب الدال (Signifiant) للعمل هناك. هكذا يستخدم المرء اللغة على فرض أنَّ الكلمات تدل على شيء لا نعرفه معرفة جيدة.

أظن أنَّه من الممكن بهذا المفهوم العام جداً للشكل، الذي نستطيع عزله عن الاستعمال الرياضي الخاص لدى سبانسر ـ براون، تطوير نظرية عامة جداً تتجاوز مرة أخرى نظرية الأنساق أيضاً. حيث سيكون من شأننا التعامل مع نظرية لأشكال ثنائية الجانب لا يمكن استخدامها إلا من جانب واحد. سأنوِّه إلى هذا فقط، لما فيه من إمكانيات تعديل جديد للمنهج الأساسي لنظرية الأنساق على الرغم من طموحها العام وعلى الرغم من تطورها العلمي الجيد في الوقت الحالي (هذا يعني أنَّه يوجد الكثير من الأدبيات التي تتناول نظرية الأنساق) وللإمعان في التفكير في إمكانية تطوير نظرية عامة أكثر شمولاً للأشكال يمكنها الاستناد إلى مفهوم الأعداد، إلى الرياضيات، إلى علم الدلالات، إلى نظرية الأنساق، إلى وسط ـ شكل ـ اختلاف Medium-Form-Differenz بين عدم الارتباط والارتباط التام وغيرها. لكني سأكتفي بهذه الملاحظة فقط.

---

(1) Charles S. Peirce, Phaenomen und Logik der Zeichen. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

تكمن التبعات بالنسبة لهذه المحاضرة، أي بالنسبة لنظرية الأنساق في قدرة المرء على الدلالة على «النسق» كشكل من منطلق أنَّ مفهوم الشكل هو دائماً الاختلاف بين النسق والبيئة. أكرر هذا الآن أكثر من مرة لأنَّ هذا غير واضح للعيان، فيما يتحتم على المرء أن يفهمه. ولا يمكن الحكم على هذا قبل رؤية ما يمكن فعله بهذه المعرفة. يرى المرء على خلفية تقاليد الأنساق المفتوحة والمفاهيم التمايزية بكل الأنواع، أنّه بالاستطاعة الوصول هنا إلى تركيب، ربما يمكِّن من جمع معارف مختلفة المصدر في نظرية واحدة.

نثبت النقطة الأولى تحت عنوان «التطبيق على نظرية الأنساق»: النسق شكلٌ ذو جانبين.

الفكرة الثانية التي يمكن اكتسابها من سبانسر ـ براون كذلك تتعلق بسؤال: هل من المفيد تعريف النسق كما هو الحساب عنده من خلال عامل حسابي وحيد أو أسلوب عمل وحيد. أذا نظرتم إلى الوصف الرائج والتعريف الرائج للنسق ستجدون أنَّ هذا لا يحدث. يتم وصف الأنساق في الحالة العادية بمصطلحات متعددة. مثل: الأنساق هي علاقات بين العناصر. أو: النسق هو علاقة بين البنية والصيرورة، وحدة تقود نفسها بنيوياً في صيروراتها الخاصة. أي أنَّ هناك الوحدة، الحدود، الصيرورة، البنية، العنصر، العلاقة وبالتالي عدد وافر من المصطلحات، وعندما يتساءل المرء ما هي وحدتهما، ينتهي عند الـ«و». النسق واوي Undheit . الوحدة هي الـ«و» وليس عنصراً ما أو بنية أو علاقة.

السؤال الذي يطرح نفسه: هل هناك سبيل لتجاوز حالة الـ «و» هذه عند وصف موضوع النسق. أعتقد بأنَّ هذا ممكن، إذا اتبع المرء مبدئياً منهجاً عملياتياً operativ أو ذا علاقة بالعمليات، هذا يعني تصوُّر نمط واحد من العمليات في الواقع، نمط يُنتِجُ النسقَ تحت شرط توفر الوقت. فالأمر لا يقتصر على حدثٍ لمرة واحدة. عندما تجري عملية نمطٍ معين، وكما أحب أن أقول،

تكون لديها القابلية للمواصلة، أي أن يكون لها ما يخلِفُها، ويكون لديها نفس النمط من تبعات العمليات، عندها ينشأ النسق. فعندما يتم مواصلة عملية بعملية أخرى، يحدث ذلك انتقائياً. لا يحدث شيءٌ غير ذلك؛ الفراغ غير المحدود unmarked space أو البيئة يبقوا في الخارج؛ يتكون النسق كسلسلة من العمليات. الاختلاف بين النسق والبيئة ينشأ فقط من واقع إنتاج العملية لعملية أخرى من ذات النمط.

كيف يمكن لنا أن نتصوّر ذلك؟ بادئ ذي بدء، أعتقد أنَّه من الممكن جداً وصف بيولوجيا الأحياء بهذا الأسلوب، على ضوء الإطلاع على نظريات الكيمياء الحيوية الحديثة التي تفيد بأنَّ الحياة اختراع كيميائي حيوي فريد من نوعه. إنَّها بنية دورية معينة، أو بلغة ماتورانا مكوّنٌ ذاتيٌّ، إنتاجٌ ذاتيٌّ دوريٌّ. في زمن ما، جرت عملية دورية كهذه لأسباب لم يعُد يعرفها المرء بالضبط والتي لا يمكن للمرء أن يتبينها إلا كأحياء، عندما يكون على قيد الحياة. أحياء استنسلت نفسها بفعل التطور، فصار هناك الديدان والثعابين والبشر وكل الأشكال الممكنة، على أساس نمط متشابه لعملية كيميائية من نفس المنوال. إذا انطلقنا من العملية Operation، فهي الضامن لوحدة الحياة بالمعنى الدقيق. والشرط يكمن في أنَّ العملية تنشط لتكوّن النسق. الحياة يجب أنْ تستمر، يجب مواصلة الحياة بحياة أخرى، لا يجوز للمرء أن يموت بعد الولادة مباشرةً. الاختراعات الإضافية مثل الخنوثة Bisexualität (ثنائية الجنس)، الجهاز العصبي المركزي وغيرها تشترط هذا النمط من العمليات. فيما عدا ذلك يعني هذا (وهذه نقطة سأعود إليها لاحقاً) أنَّه لا يتم تفسير أي شيء تقريباً بمصطلح المكوّن الذاتي، سوى هذا الانطلاق بالمرجعية الذاتية: عملية تملك القابلية للمواصلة.

يمكننا تطبيق هذه الأفكار على الأنساق الاجتماعية إذا تسنّى لنا تحديد العملية التي تفي بهذه الشروط: يتعلق الأمر بعملية واحدة لا غير، هي دائماً العملية

ذاتها وهي قابلة للمواصلة. فهي إذاً ذلك الشيء الذي ينتهي أو يستمر بنفس العملية. أعتقد أنَّنا لا نملك هنا خيارات كثيرة. في الواقع نجد في التواصل Kommunikation نمطاً من العمليات يفي بهذه الشروط: ينشأ النسق الاجتماعي عندما يتطور التواصل من التواصل. لا نحتاج لإيضاح مسألة التواصل الأول، لأنَّ سؤال: «ماذا كان التواصل الأول؟» هو سؤال في نسق يتواصل. يفكر النسق ببدايته من الوسط دائماً. يستطيع طرح سؤال، كيف كانت البداية، عندما يكون قد وصل إلى درجة تعقيد كافية. عندئذ يمكن الوصول إلى إجابات مختلفة، لكنها لا تُنغِص استمرار التواصل، بل ربما تقوم بتنشيطه. إذاً لا تهمنا الأسئلة عن البداية أو أنَّها تهمنا باعتبارها واحدة من بين أسئلة أخرى كثيرة.

ما يهمنا من هذا النموذج اكتفائه بنمطٍ واحدٍ من العمليات. في هذا السياق هناك الكثير لقوله الآن عن كيفية فهم «التواصل»، أي ما هو مفهوم «التواصل» الذي نستخدمه هنا. لكني أريد الآن أن أنحي هذا جانباً. «التواصل» هو ما يوازي مقولات الكيمياء الحيوية عن البروتين وما إلى ذلك. المهم في البداية هو وجود فرصة لتحديد علامة Operator تجعل كل أنساق التواصل ممكنة، بغض النظر عن درجة تعقيد المجتمعات والتفاعلات والمنظمات في مسار التطور. كل ما هو موجود يقوم من وجهة نظر المنهج النظري العملياتي على نفس العملية الأساسية، على نفس النمط من الوقائع، وتحديداً على التواصل.

ثمة غرض بالطبع في استخدام التواصل على هذا النحو. وفي وقت لاحق من هذه المحاضرة سأتكلم بعض الشيء عن نظرية الفعل إن أسعفنا الوقت. لقد بدأنا بنقاش هذه المسألة مستشهدين ببارسونز. ولا أعتقد في سياق موضوعنا أنَّ مفهوم الفعل مناسب كبديل عن مفهوم التواصل، لأنَّه يشترط عادة فاعلاً يعود إليه القيام بهذا الفعل، ولأنَّه من الصعب تفصيله على المجتمع البشري نوعياً. الفعل موجود أيضاً، عندما لا يكون هناك متفرجون، عندما لا يكون هناك

أحد، عندما لا نتوقع أحداً يقوم برد الفعل على الفعل. عندما ينظف المرء أسنانه لوحده مثلاً. فالمرء يفعل ذلك، لمجرد معرفته بوجوب فعل ذلك. هناك من أخبره بذلك، وهناك من وضع فرشاة الأسنان في موضعها، لكن من حيث المبدأ من الممكن تصوُّر هذا الفعل كحالة وحيدة، فردية، عملية تفتقر لاستجابة اجتماعية، في حين لا يمكن تصوُّر ذلك فيما يخص مفهوم التواصل. لا يتحقق التواصل إلا إذا فهم شخصٌ ما إجمالاً أنَّه من الممكن متابعة التواصل، أو ربما أيضاً أساء الفهم، لكن على أية حال فهم ذلك إلى حَدٍّ ما. وهذا يقع خارج ما يمكن ضمانه عند استخدام اللغة فقط. لا بدَّ من وجود أحد للتواصل معه، يكون قادراً على الإصغاء أو على القراءة.

سأوجز هاتين النقطتين من جديد. المقولة الأولى تتعلق بتحليل الشكل: النسق اختلاف. المقولة الثانية تقول: لا يحتاج النسق سوى عملية واحدة وحسب، سوى نمط وحيد من العمليات، لكي يستعاد إنتاج الاختلاف بين النسق والبيئة، ويستعاد إنتاج التواصل من التواصل. وهذا هام بالطبع لاستمرار النسق.

النقطة الثالثة تنطلق من سبانسر ـ براون كذلك وتستخدم مفهوم «معاودة الدخول» "reentry" أي معاودة دخول الشكل في الشكل أو التميز فيما قد تم تمييزه. لم أَقُل ما يوضح هذا في البدء عند استعراضي لسابنسر ـ براون. لذا لا بدَّ لي من أن أضيف الآن بعض الملاحظات. تذكرون أنَّ إيعاز البداية: Draw a distinction، ميِّز، هو إيعاز يتعلق بعملية واحدة تتألف من مكونين اثنين. تحديداً التمييز نفسه والدلالة على أحد الطرفين، حيث يتواجد المرء، وحيث يتوجب عليه المتابعة. يسبق ظهور التميز في التمييز. حسب مصطلحات كاوفمان يسبق استنساخ التمييز إلى داخله. في مسار تطور الحساب يصل سبانسر ـ براون في النهاية إلى نقطة يوضح فيها هذه المقدمة المنطقية، ويعرضها على أنَّها معاودة دخول الشكل في الشكل أو التميز في التميز كقوام

نظري ممتنع عن الحساب Kalkül، أي لا يمكن التعامل معه بمنطق علم الحساب Arithmetik والجبر، لكن من حيث أنَّ هناك مسائل رياضية معينة لا يمكن حلها إلا بواسطة هذا الشكل، هي بمثابة بعض الدعائم الرئيسية لمجمل النسق. وهذا يؤدي للدخول إلى نظرية الأعداد التخيلية imaginaere Zahlen .

بهذا القدر من التجريد نواجه على الأرجح صعوبات في تصوُّر معاودة الدخول reentry، دخول الشكل في الشكل. يرسم سبانسر ـ براون في كتابه دوائر مشترطاً البداية دائماً بورق أبيض. ولكن سرعان ما تفقد هذه المعضلة صعوبتها عندما نتمكن من التوجه إلى نظرية النسق الاجتماعية ونفترض الجهاز العادي للتواصل، الذي من الممكن أن يكون تواصل يتناول التواصل كذلك، حتى أنَّها تصبح شديدة الدلالة بحيث يتساءل المرء، ما الداعي لبذل كل هذا الجهد في سبيل نظرية، عندما نسعى للاشتغال على شيء نعرفه منذ زمن طويل. سأعود فيما بعد إلى سؤال ما الداعي، فهو يتعلق بمفهوم المفارقة. لا أريد حالياً سوى توضيح بيت القصيد فقط.

أقصد أنَّ بوسع النسق تمييز نفسه بنفسه عن البيئة. تُنتِجُ العملية باعتبارها عملية الاختلاف، لذلك أتحدث في هذا السياق عن الاختلاف. عملية تتسلسل لعملية أخرى، لتأتي عملية ثالثة ورابعة وخامسة، ليضاف إليهم مناقشة ما قيل حتى الآن، وهكذا دواليك. كل هذا يحدث في النسق. أما خارج النسق فيحدث في الوقت عينه شيءٌ مغايرٌ أو لا يحدث شيء. إنَّه عالمٌ لا تأثير له على تتابع التواصل إلا بشكلٍ محدودٍ. إذا توجب على النسق أنْ يتخذ قراراً أو لنقل بحذر أكبر، إذا توجب عليه إقامة الترابط مابين تواصلٍ ما وتواصلٍ آخر، عندها يتوجب عليه أنْ يكون قادراً على الملاحظة والمراقبة وتحديد ما يلائمه وما لا يلائمه. لا بدَّ وأن تتوفر في النسق الذي يريد التحكم بقدرته على المواصلة القدرةُ على ما يمكننا أن نسميه مبدئياً المراقبة الذاتية. سأعود لاحقاً إلى مفهوم

المراقِب. يكمن تعقيد هذا الموضوع في أنَّ المصطلحات دورانية [المجهول يُعرَّفُ بالمجهول] وفي أنّني مضطر دائماً لافتراض مصطلحات لن يتم شرحها إلا لاحقاً. هكذا هي الحال في كل التصميمات Design من هذا النوع. لذا عليكم مبدئياً الأخذ بالمراقب أو بالمراقَبة كشيء سيأتي شرحه لاحقاً. يتوجب على النسق إذاً تملك ملكة التحكم بقدرته على المواصلة. هكذا هو الحال على الأقل عندما يتصور المرء نسقاً يعيد إنتاج ذاته عبر التواصل. نحن نستطيع تمييز ما هو تواصل عما هو غير ذلك، بالأخص في حالة التواصل اللغوي ولكن أيضاً في مجمل الذخيرة المعيارية للعلامات. كلمة «نحن» لا ينبغي أن تعني هنا الفرد في تركيبه النفسي، مع أنّه من الممكن أن يكون الأمر كذلك، لكنه من المحتمل أن يكون في هذه اللحظة شارد الذهن absentminded غير متنبه للتواصل الذي يجري.

المهم في الأمر أنَّ التواصل يميّز بنفسه بين ما هو تواصل وما هو ليس بتواصل. فالمرء على سبيل المثال يستطيع الرد بالوسائل اللغوية على حديثٍ ما دون أن يضع في حسبانه، في الأحوال العادية، أنّه سيتم الجدل عما إذا جرى هذا الحديث أصلاً. وقد يتوه المرء في صعوبات التفسير أو يبحث عن حجج لإيضاح ما هو مقصود في الواقع. إلا أنَّ التواصل يمتلك ضمان تكرارية مقدرته على البناء على التواصل والاقتصار عليه، كما يتوجب عليه ذلك فيما يتعلق بما يمكن أن يقال في المستقبل (الأمر ذاته ينطبق على الكتابة)، وبهذا يراقب التواصلُ الاختلاف بين النسق والبيئة، أي يستطيع التمييز بين المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة. من الممكن رؤية هذا أيضاً في بنية التواصل، إذ أنَّ التواصل لا يتحقق إلا عندما يتم الإخبار بشيء ما، وبالتحديد عندما يتم الإخبار بمعلومة ما. يتألف هذا في الأصل من جزأين. بالإضافة إلى ذلك لا بدَّ من أن يتم فهمه أيضاً. بوسع المرء أن يقول في البداية: يدور الحديث حول شيء ما. يجري

تناول موضوع ما. ومن الممكن أن يكون المتحدث ذاته هو الموضوع. بإمكان المتحدث أن يطرح نفسه موضوعاً للحديث وأن يقول: «أردت أن أقول في الواقع شيئاً آخر»، أو أن يخبر شيئاً ما عن مشاعره: «لم يعد لدي رغبة، سأتوقف عن فعل ذلك». ثنائية التبليغ والمعلومة هذه موجودة بالأصل؛ ويمكن للتواصل المتابعة أكثر بهذا الجزء من الثنائية، أو بالجزء الآخر. فإما أن يكون السؤال حول موضوع: «لماذا تحدثت عن شيء ما، لماذا قلت شيئاً ما؟»، أو يكون حول موضوع: «هل يحتمل أن تكون قد كذبت؟»، أي إما أن يدور السؤال حول التبليغ، أو يدور حول المعلومة ويتابع التواصل عما جرى قوله.

هذا دليلٌ على أنَّ الاختلاف بين المرجعية الغريبة المتمثلة بالمعلومة والمرجعية الذاتية المتمثلة بالتبليغ هو دائماً جزءٌ من تركيبة العملية بحد ذاتها. وهذا بدوره إيضاح لموضوع «معاودة الدخول» بشكلٍ عام: النسق يعاود الدخول إلى نفسه أو يستنسخ ذاته في ذاته. يبقى التواصل عاملاً داخلياً. فهو لا يغادر النسق على الإطلاق، حيث لا بدَّ من تحديد متابعة التواصل داخل النسق ولا بُدَّ من أن يتم بداخله. سأعود إلى هذا في الفقرة اللاحقة التي تدور حول الانغلاق العملياتي أو الانغلاق العامل. على المرء إذاً التمييز بين المرجعية الذاتية لما يدور في النسق، والمرجعية الغريبة لحالات النسق المعنية داخلياً أو خارجياً، في الماضي أو في الحاضر، أي التبليغ والمعلومة.

حتى وإن كان بوسعنا أن نتناول كل هذا بشكلٍ أكثر إسهاباً وتعقيداً، إلا أني أعتقد أنَّه بهذا الأسلوب يكون قد تبين أنَّ النسق الاجتماعي الذي يعمل بعامل التواصل هذا، يمتلك دائماً «معاودة الدخول» في تركيبته ولا يسعه أبداً العمل بشكلٍ مغاير. هناك مرجعية داخلية، مرجعية ذاتية، ومرجعية خارجية، صيرورتان متزامنتان بشكلٍ أو بآخر. بتعبير آخر، يستطيع النسق الانتقال من جهة إلى أخرى في كل لحظة، ولكن لا يتحقق ذلك إلا بعمليات داخلية فقط.

نستبين من هنا الفرق بين البيئة التي يراها المراقب، والبيئة التي يتعامل معها النسق، من خلال تأرجح النسق بين المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة أو من خلال اختياره لمراكز ثقل في هذا الاتجاه أو ذاك مع احتفاظه بإمكانيتي التعديل والتغيير لفترة من الزمن. ما يعني أيضاً، أنَّ الأمر يتعلق ببيئتين مختلفتين وذلك بحسب المشار إليه: فإن كان النسق هو المقصود، تكون له بيئته، أي عندما تكون المرجعية الغريبة لنسق معين هي موضع المعاينة؛ أما إذا تم الانطلاق من مراقِبٍ خارجي فتكون البيئة بالنسبة للمراقِب النسق وبيئة النسق معاً. ومن المحتمل أن يتمكن المراقب الخارجي من مشاهدة أشياء أكثر أو أشياء مختلفة تماماً عن الأشياء المتاحة للنسق. بالمناسبة لقد أوضح ياكوب فون اوكسكول Jakob von Uexküll بشكلٍ مبكرٍ جداً في علم الأحياء[1] أنَّ بيئة حيوان ما ليست ما من شأننا أن نصفه بالوسط أو المحيط. بإمكاننا أن نرى أشياء أكثر أو أشياء أخرى، وربما أقل مما يدركه الحيوان ومما يستطيع استيعابه. لا بدَّ إذا من تمييز هذين المفهومين للبيئة.

لقد شرحت هذا آنفاً بالنسبة للأنساق الاجتماعية، لكني أريد، وهذا استباق آخر لجزء لاحق من المحاضرة، إضافة استطراد، لأطرح فرضية مفادها أنَّ الأنساق النفسية تعمل أيضاً على نفس المنوال، أي تعمل باقتران المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة، وأنَّه من الممكن إيضاح هذا دون معارف إضافية كثيرة، لكن عبر استعراض دقيق للشكل الثنائي الجانب في المصطلحات: جانب داخلي وجانب خارجي، ومعاودة الدخول reentry إلى آخره. من الواضح أنَّ أشكال النظرية هذه، وهذه المفاهيم تصلح للأنساق النفسية وللأنساق الاجتماعية على حد سواء.

---

(1) Jakob Johann von Uexküll, Theoretische Biologie. 2., g?nzl. neubearb. Aufl., Berlin: Springer 1928; ders., Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Berlin: Springer 1934.

في علم النفس، وأكثر من ذلك في فلسفة الوعي جرى الحديث عن هذا لفترة طويلة من الزمن على ضوء مفهوم التأمل Reflektion. ثمة علم نفس للوعي بالذات self-awareness، ويجد المرء أسئلة حول إنتاج الشخصية ووعي الشخصية، وهذا ما تعرفونه من الكتابات الاجتماعية ـ النفسية لجورج هربرت ميد George Herbert Mead وغيره[١]. بيد أنَّ التقاليد الفلسفية للفلسفة التأملية Reflektionsphilosophie أقدم بكثير ولربما كانت أكثر وضوحاً في كثير من الأشياء.

أود فقط الخوض قليلاً في علم وصف الظواهر المتعالي transzendentale Phänomenologie لإدموند هوسرل Edmund Husserl لكونه ربما المثال الأكثر بروزاً. كان فهم هوسرل يقضي بأنَّ عمليات الوعي لا تحدث إلا إذا عالجَت الظواهر؛ أي عُنيت بالظواهر بغض النظر عن العالم الخارجي[٢] فهذا بحث آخر. فيما داخل الوعي وعيٌ منشغلٌ بالظواهر وبنفسه في آن واحد. تتبدل المصطلحات بعض الشيء. فتبين كلمة noema «مادة التفكير»، الموضوع الذي يتم التفكير به والظاهرة التي يتم تخيلها. أما مصطلح Noesis «نشاط التفكير» فهو صيرورة التفكير المتاح بفعل انعكاسي أو صيرورة الوعي ذاته أو تأملية الوعي وظاهرية Phänomenalität العالم التي ينشغل بها الوعي Intention. «الغاية» و Intentionalität «القصدية» (الدلالة على الغاية) هي كعملية الترابط سمة أخرى. بإمكان المرء أن ينطلق من كل غاية إلى استكشاف تالي للظواهر، أو أن يتساءل: «لماذا أفكر الآن، لماذا أشغل نفسي بهذا الموضوع، ما الذي يفعله وعيي فعلياً،

(1) George H. Mead, Geist, Identitaet und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.

(2) Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Husserliana Bd. III, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Nijhoff 1950.

لدي في النهاية أمور أكثر إلحاحاً، فأنا جائع الآن على سبيل المثال، أو أود أن أدخن سيجارة، وها أنا أشغل نفسي بالظواهر؟»، ومن خلال هذا التفكير أصل إلى ظاهرة أخرى، إلى شريحة بالزبدة أو سيجارة مثلاً. هذا الربط إلزامي. ليس في وسع الوعي أن يضيع في البيئة بحيث لا يعود ثانية إلى ذاته على سبيل المثال، وليس في وسعه أيضاً الانشغال باستمرار بالتكلم بصيغة «أنا أفكر، ما أفكر به، ما أفكر به، ما أفكر به»، ففي وقت ما تتجلّى الحاجة إلى الظواهر.

لذلك تسمى هذه الفلسفة «علم وصف الظواهر المتعالي». «متعالي» لأنّه يقول أنَّ هذا ينطبق على كل أنساق الوعي، أو بتعبير آخر، لا بدَّ له أن يكون هكذا في كل ذات، وبالتالي تحدد خواص الذاتية باعتبارها ذاتية، وذلك بالاستقلال عن التنوع العيني لتمايز Ausdifferenzierung الظواهر. فهناك الكثير من البشر، وكل منهم يفكر على حدة بشكلٍ مغاير بعض الشيء. ولا يتم ضمان البنية من خلال عددٍ من أسباب قبلية Apriori بالضرورة، بل من خلال هذا الربط بين تأملية الوعي وامتلاك الظواهر. أنا أعتبر ذلك نظريةً محكمةً، أي أنّها نظرية تتفق تماماً مع ما من شأنه أنْ يتوصل إليه المرء فيما لو أراد استعراض الوعي بوسائل نظرية الأنساق، كذلك استعراضه للوعي بمفاهيم سبانسر ـ براون على سبيل المثال. من شأن المرء أنْ يتساءل حينئذ عن كيفية معاودة دخول اختلاف النسق والبيئة إلى النسق، وعما إذا كان له أنْ يحدث أصلاً، وعن كيفية احتياج النسق لمعاودة الدخول reentry بشكلٍ عملياتي، وعما إذا كان بإمكانه العمل بدون معاودة الدخول (يتجلى تعذر هذا) وأين يكمن الشكل العملياتي الخاص به. يكمن الشكل العملياتي الخاص عند هوسرل في القصدية، التي يتم من خلالها حل المشكلة من لحظة إلى أخرى. ناهيك عن أنَّ لدى هوسرل إحساس واضح بأهمية الوقت من هذا المنطلق. فكل عملية تعمل بالاستبقاء Retention، أي بالالتفات إلى ما قد جرى للتو، وبالتوقع Protention، أي بالنظر الاستباقي إلى

عمليات الوعي الاثنتين أو الثلاث القادمة، فتُطورُ بالتالي حدساً مستلهماً من التجربة، ومستلهماً من النظرية، وذاكرةً طويلة الأمد. بيد أنَّها تعمل مبدئياً بمعنى ما في وسط الوقت، وتتقاطع عَرَضِياً مع التمييز بين المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة. إنَّها جهازٌ نظريٌ لا يستهان بتعقيده.

عندما يمعن المرء النظر في جهازٍ نظريٍ كهذا، يلاحظ مدى السطحية التي آلت إليها النظريات الأخرى مقارنةً به. النظريات التي يجري اليوم العمل بها تحت عنوان علم الظاهرية الاجتماعية، والتي لا تعبر في الواقع سوى عن أنَّ: «ثمة شيء هناك». ولا يُقدَّمُ على أنَّه معرفةٌ ميدانيةٌ سوى ما كان موجوداً بشكلٍ ما. لقد شاهده المرء، وها هو يقوم بوصفه. ويبرزُ علمُ الظاهرية الآن فجأةً سلوكَه الوصفي تجاه المواضيع: «إنَّها ظواهر، ولأنَّنا نعيها، لا بدَّ من وجودها إذاً في مكان ما؛ إنَّ دقة وصف الظواهر هي الضمانة المنهجية لنا ضد وضع الظواهر موضع الشك، وبوسع الآخرين كذلك أنْ يتوجهوا إليها إن شاءوا». يرتبط هذا بالتأكيد بنقل علم الظاهرية الهوسرلي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، لكنه كان قد تم قبل ذلك التأسيس لبناء نظرية موحدة[1] عبر مساعي الفريد شوتس Alfred Schütz القائمة على بنية الدافع عند ماكس فيبر وعلم الظاهرية عند هوسرل. وهناك إمكانية لعرض أدق لكيفية التوصل إلى هذا التبسيط.

إذا عدنا إلى نظرية الوعي المبنية على نظرية الأنساق، يمكننا أنْ نرى الأسس النظرية التي يقوم عليها علم الظاهرية بشكلٍ أفضل. هذه الأسس كانت حاضرة عند هوسرل، لكن تم التغاضي عنها فيما بعد ببساطة لكونها موجودة أو متوفرة أو غير جديرة بالاهتمام.

عندما يرى المرء أنَّ هناك حالتين تحتويان الربط العملياتي للمرجعية الذاتية

(1) Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

والمرجعية الغريبة، عندها سيتساءل بالطبع، لماذا لا يوجد سوى هاتين الحالتين؟ أو هل هناك حالات أخرى، وهل يسعنا أنْ نكتشف شيئاً يماثل المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة في علم الأحياء على سبيل المثال أو على الأقل في علم الجهاز العصبي Neurologie وعلم وظائف الأعصاب Neurophysiologie؟ لا أود أنْ أجيب على هذا بالتحديد، لأنَّ إجابة كهذه تتطلب معارف دقيقة بالمواضيع، لكنني أتصور حالياً بأنَّ الاختلاف بين الدماغ والوعي أو بين الجهاز العصبي المركزي والوعي الحاضر ظاهرياً phänomenal يكمن في إدخال الاختلاف بين المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة عن طريق الوعي. نحن نتصور في الوعي أنَّ ما ندركه موجود في مكان ما في الخارج، في حين لا يوجد لذلك أي دليل في المسار الخالص لوظائف الأعصاب، فهذا المسار مغلق بالفعل وداخلي بشكلٍ تام. الوعي بدوره داخلي عبر الارتباط بالمرجعية الذاتية، ويعلم أنَّه داخلي، لحسن الحظ، وإلا لكان مروعاً لو كان باستطاعة أي كان الدخول إلى وعي الآخرين والتفكير فيه بأفكار ما، أو إدخال إدراك ما إليه. الوعي نسق مغلق أيضاً، لكن يبدو أنَّ خصوصيته تكمن (إذا اخترنا وصفاً شكلياً جداً) في مرحلة الانتقال من الانغلاق العملياتي الصرف للغة جهاز الوظائف العصبية الكهروفيزيائية إلى اختلاف بين المرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة، بحيث يشكل هذا التمييزُ المركزيُ الوعيَ أصلاً، على أسس متعلقة بوظائف الأعصاب بطبيعة الحال. لا أريد الإدعاء بأنَّ الوعي شيء ليس بحاجة إلى الدماغ، لكن الجدير بالاهتمام هو، إذا كان الأمر لا يتعلق بمجرد درجة جديدة للتفكير، كما يتم عرض ذلك غالباً، أو بتعلُّم التعلُّم، أو ارتباط الترابط وما إلى ذلك، بل بإدخال اختلاف حاسم.

إذا وصَفَ التطبيقُ العملياتي للمرجعية الذاتية والمرجعية الغريبة بالفعل حيزاً واقعياً معيناً، عندها يمكننا صياغة البرنامج، لربط هذا بمفهوم المغزى. لا

يسعني هنا سوى الإشارة إلى هذا، وسوف أعود في جزء لاحق من المحاضرة لتناول مصطلح المغزى. ما يهمنا الآن، أنَّ هناك عدداً من الدلائل على وجود أنماطٍ أو تركيباتٍ في التوصيف الظاهري للعالم أو في مرجعية المغزى المعلوماتي للتواصل، أنماط أو تركيبات نلمس فيها المغزى، وتتوفر للوعي وللتواصل على حدٍ سواء، وإن كان على أسس عملياتية متباينة جداً ومع تناقضات لا نوضحها لأنفسنا ببساطة عندما ننطلق من الأسلوب اللغوي لتوصيفات العالم. نحن نحاول جعل الاختلاف بين نسق الوعي والأنساق الاجتماعية أكثر صلابة على أساس عملياتي، ونزعم في الوقت عينه أنَّ ثمة تطابقات بالرغم من ذلك، وبالتحديد في التمييز الرئيس بين غريب/ ذاتي وفي بنى المغزى الناشئة عن التمييز. لا أريد أن استبق الشرح كثيراً في هذه النقطة.

مازال هناك نقطة رابعة، كنت قد أشرت إليها من قبل، وتتطلب منا أن نتوقف عندها لبرهةٍ على الأقل. الجهاز النظري لدى سبانسر ـ براون يتضمن مفارقةً مخبوءة جيداً، ألا وهي reentry معاودة الدخول بعينها. وعندما يريد المرء في مطلع الحساب Kalkül الاستناد إلى الإيعاز الأول ميِّز "Draw a distinction"، وحقيقة وجوب التمييز، كما القيام بهذا التمييز لكي يتم تمييز جانب واحد وحسب، بحيث يكون في كل تمييز مكونان اثنان: الدلالة indication والتمييز distinction. هذا التمييز يتضمن ذاته، ولكن على نحوٍ خاص جداً كما يظهر، أي التمييز بين تمييز ودلالة وليس التمييز على طريقة تمييز الكبير عن الصغير أو كل ما يمكن أن يتخيله المرء من تمايزات أخرى.

وفقاً لهذا يتعين النظر بشكلٍ مماثل أيضاً إلى reentry معاودة دخول الشكل في الشكل، أو التمييز في التمييز، أو الاختلاف بين النسق والبيئة في النسق، حيث يتم الحديث عن الشيء ذاته مرتين. التمييز يدخل ثانية فيما ميّزه. معاودة الدخول. هل التمييز الآن نفس ما كان عليه من قبل؟ هل الذي كان من قبل

مازال موجوداً الآن؟ أم يختفي التمييز الأول ليحل محله الثاني؟ الإجابة هي، أنّه بإمكان المرء أن يخمن وجود مفارقة هنا، أي أنَّ التمييز الذي يعاود الدخول إلى ذاته هو ذاته وليس هو ذاته في آن واحد، وهذه هي مجمل حيلة هذه النظرية: حيث يتم إنتاج فضاء عملياتي منطقي بحت معلق بين طرفين، بين مفارقتين. وكما هو معهود يمكن حل المفارقات. صيغة المفارقة ليس لها معنى في الواقع إذا لم يكُن هناك صيغة للنقل في الوقت عينه، أي صيغة لحل المفارقة. أعتقد أنَّ ذلك في هذه الحالة سهل التحقيق نسبياً من خلال التمييز الذي يجريه مراقِبٌ يستطيع التمييز فيما إذا كان تمييزه للنسق والبيئة هو المقصود أو إذا كان يتحدث عن التمييز الذي يتم إجراءه في النسق ذاته. يستطيع المراقِب الظهور مرتين: كمراقِبٍ غريب يرى نسقاً آخر يراقِب نفسه، أو كمراقِبٍ ذاتي، وهذا يعني شخصاً يراقب نفسه ويتخذ نفسه مرجعاً لنفسه ويقول شيئاً عن نفسه.

عبر هذا التمييز بين المراقبة الخارجية والمراقبة الداخلية يمكن حل المفارقة ـ أو «تفتُّحها»[1] كما يقول الباحثون في المنطق أحياناً، أي الاستناد إلى هويات مختلفة ومنظورات مختلفة. هذا المنهج إشكالي ويدعو للريبة منطقياً، لكن الباحثين في المنطق يطبقونه باستمرار، الأمر الذي يجنبنا المآخذ من هذه الناحية. يقوم باحثو المنطق عادةً بالتمييز بين مستويات: عندما تظهر مفارقة ما، يقومون بالانتقال إلى مستوى آخر، لكي يحلُّوا المفارقة من جديد. وفي هذه الحالة لا مجال للسؤال عن طبيعة وحدة الاختلاف بين المستويين. يفككوا مفارقة بافتراض وجود هويتين، مستويين، مستوى أعلى ومستوى أدنى، أو مراقِب خارجي ومراقِب ذاتي، وبوسعهم ترويجها بقدرٍ من المعقولية، أو

(1) Lars Löfgren, Unfoldment of Self-Reference in Logic and Computer Science. In: Finn V. Jensen, Brian H. Mayoh, Karen K. Møller (eds.), Proceedings from 5th Scandinavian Logic Symposium, Aalborg, 17 -19 January 1979. Aalborg: Institut for Elektroniske Systemer 1979, S. 205 - 229.

جعلها مثمرة، وذلك بعرض الظواهر التي يمكن تبيانها من خلال إستراتيجية حل المفارقة ومقدرة المعمار النظري عندما يميّز بين المراقَبة الداخلية والمراقَبة الخارجية.

من المهم في تحليلات علم الاجتماع بالأخص على مستوى نظرية المجتمع أن تتم رؤية مجمل التسلسل النَسَبي: مصطلح الشكل، معاودة الدخول reentry، مفارقة معاودة الدخول، حل المفارقة بواسطة تمييز المراقبين. وذلك لأنَّ دورنا يأتي هنا على نحو ما. نحن مراقبون خارجيون. بالطبع نحن نعلم بأنّنا كيانات اجتماعية، وأنّنا نحيا في زمن معين، ونتقاضى مرتباتنا، ونتوقع مرتبات عند التقاعد وما إلى ذلك، أو أنّنا قد قرأنا كتباً كَتَبَ فيها آخرون من قبل معظم ما نريد كتابته بأنفسنا. لنا وجود اجتماعي بطبيعة الحال، لكننا نستطيع باعتبارنا علماء اجتماع النظر إلى المجتمع وكأنّنا نفعل ذلك من الخارج. بصرف النظر عن واقع أنّنا نتواصل لنُعلّمَ أناساً آخرين، بإمكاننا القول بأنّنا نراقب المجتمع ونرى أنَّ المجتمع يظهر كنسق يصف نفسه بنفسه. للنسق جهتان. من جهة يملك المجتمع مرجعيات غريبة، فهو لا يتكلم فقط عن نفسه، بل يتكلم في الأحوال العادية، عن موضوع التواصل، وليس عن التواصل. لقد عالجت هذا دون ذكر هذا التسلسل النَسَبي المنطقي في كتاب صغير تناولت فيه التواصل البيئي[1] kologische Kommunikation. حيث انطلقت في معالجتي من أنَّ التواصل البيئي ليس إلا تواصلاً حول مسائل بيئية، ومن أنَّ وصف علم الاجتماع لنسق متواصل يختزل الانزعاج من المشاكل البيئية إلى ظاهرة تواصلية. عبارة «تطفو أسماكٌ ميتةٌ على نهر الراين» من شأنها أن تكون أغنية شعبية، لكنها اليوم إشعار

(1) Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich sich auf ökologische Gef?hrdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag 1986.

بالإنذار. وما يتم إنتاجه بهذا الإشعار بالإنذار أكثر وضوحاً. فهناك توقعات بالمواصلة متوفرة بشكلٍ مستقبلي محتمل له قدرة على المناورة والتأثير prospcktiv- manipulativ ولكن على الرغم من ذلك تبقى المسألة مبدئياً مسألة تواصل وحسب. كل ما يحدث في المجتمع هو تواصل، لذا يتعين علينا نحن الباحثين في علم الاجتماع أن نكون قادرين على تمييز ما يجري الحديث عنه، أو الكتابة عنه، أو طباعته، أو بثه من جهة، وعن ماهية الأمر فعلياً من جهة أخرى، لكي نرى أنَّ اختيار التركيز على مواضيع معينة يمكن له أن يكون بشكلٍ آخر.

لا أعني بهذا أبداً أنَّ اختيار المواضيع يتم بمحض الصدفة، وإنَّ من شأن المرء أن يفعل أي شيء آخر بدل ذلك. ولا أريد القول كذلك بأنَّ النزعة السائدة في المجتمع الحاضر هي من قبيل الصدفة المحضة، أو أنَّها موضة ابتدعها الصحفيون. كلا، الأمر ليس كذلك أبداً، ولكن يتوجب علينا بالطبع رؤية أسباب استناد مجتمعنا على حيثيات كهذه ضمن نسق للتواصل، ولماذا يعطي الأولوية على نحو ما لهذا الموضوع. هذا يحيلنا إلى أسئلة من نوع، هل وحدها الصحافة تتحدث عن الموضوع؟ أو هل الموضوع مطروح للتعليم المدرسي أو لمجموعات الناشئين فقط؟ وهل هناك ردات فعل من قبل الاقتصاد؟ بمعنى أيّ نسقٍ من هذه الأنساق الثلاثة يتواصل حول هذا الموضوع، وما هي تبعات هذا التواصل الداخلية؟ هذا الموضوع هو الجدير بالاهتمام من ناحية البحث الاجتماعي، وليس موت الأسماك.

يمكننا بهذا المنظور الثاني أن نعالج السمة الإيديولوجية للوصف الذاتي في المجتمع. لماذا يصف مجتمع القرنين التاسع عشر والعشرين نفسه بأنَّه رأسمالي؟ أو في النصف الثاني من القرن الثامن عشر بأنَّه وطني؟ لماذا يتم تفضيل نماذج Schemata معينة مثل مجتمع/ جماعة، أو فرد/ مجموعة من الأفراد في أوقات معينة، ومن ثم تهمل بعد حين؟ لماذا تنشأ تصورات مثل «الحداثة» أو «ما بعد

الحداثة»؟ لماذا يتم استخدام نموذج التقليد/ الحداثة لعرض المجتمع؟ يمكننا باعتبارنا باحثين اجتماعيين من موقع المراقِب الغريب، الذي لن نكُنه في الواقع بالطبع، أن نتساءل ما الذي يدفع الأنساق لتفضيل وصف ذاتي معين. هنا نعود إلى أحد تقاليد علم الاجتماع ألا وهو نقد الإيديولوجيا، أو أيضاً علم اجتماع المعرفة، أو علم المعاني التاريخي ـ الاجتماعي كما طرحه راينهرت كوسيليكس[1] (Reinhart Kosellecks)، لكننا نملك الآن لهذا الموقف ثباتاً نظرياً أكبر مما كان موجوداً عندما افترض كارل مانهايم[2] (Karl Mannheim) وجود ذكاءٍ يحلق بحريةٍ على سبيل المثال، أو طريقة مراقبة المجتمع الرأسمالي لنفسه، عبر آدم سميث ودافيد ريكاردو David Ricardo في وصف قوانين السوق، ومقادير الربح وما شابه ذلك، دون أن يلاحظ المجتمع أنَّ الحجج تنطلق من موقع الرأسمالي وتهمل كافة الجوانب الأخرى، أو عندما اشتغل المرء على العقد الفرويدية وما إلى ذلك مما كان موجوداً.

سوف ننطلق من علم اجتماع الأنساق التي تصف ذاتها، الأنساق التي تربط المرجعية الذاتية بالمرجعية الغريبة بشكلٍ انتقائي، استناداً إلى بنى موجودة من قبل، استناداً إلى معطيات المجتمع التاريخية في هذه اللحظة وبهذه الراهنية. بوسعنا إذاً أن نتخذ موقفاً أكثر ابتعاداً بناءً على هذا الشكل من معاودة الدخول reentry. سأتحدث في المحاضرة القادمة عن الانغلاق العملياتي. وهذا ينتج بشكلٍ تلقائي تقريباً عما تحدثت عنه اليوم. فالعامل Operator لا يعمل إلا داخل النسق، وبهذا نصل إلى فرضية الانغلاق العملياتي للنسق.

---

(1) Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta 1972 ff.

(2) Karl Mannheim, Strukturen des Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

المحاضرة الخامسة

٣. الانغلاق العملياتي

تحدثنا في المحاضرة الأخيرة عن مبدأ الاختلاف أو عن المنهج التمايزي لنظرية الأنساق. واعتمدنا فرضيةً تَعتبرُ أنَّ النسق ليس وحدةً بل اختلافاً، وأنَّ من شأن تصوُّر وحدةٍ ما لهذا الاختلاف أنْ يؤدي إلى مصاعب. على سبيل المثال عندما يتم التمييز وعدم التمييز في الوقت عينه، أي عندما يتوجب أن يماثل التمييز وعدم التمييز بعضهما البعض، عندها يقف المرء إزاء مفارقة.

أود أن أنطلق مرة أخرى من مسألة التعامل مع المفارقات لدى ملاحظتها. هناك الكثير من المفارقات التي لا يلاحظها المرء. على سبيل المثال، كنت قبل عدة أشهر في فندق صغير يضم وحدات سكنية يقع مباشرة على نهر بريسبين في مدينة بريسبين الأسترالية، في هذا الفندق كان هناك هاتف معلق على الجدار، ولدى رفع سماعة الهاتف كان من الممكن قراءة بطاقة ملصقة كُتِبَ عليها عبارة: «إذا كان الجهاز معطلاً اتصل بالرقم كذا وكذا». هذا يعني: «إذا لم تستطع الفعل فأفعل». كيف يمكننا التعامل مع مفارقةٍ كهذه؟

يمكن حل المفارقة من خلال التمييز ما بين أجهزة الهاتف المعطلة والأخرى غير المعطلة. يكتب المرء رقم الهاتف ويذهب إلى هاتف آخر ويطلب الرقم المذكور. يتم التعامل مع المفارقات من خلال البحث عن التمييز المناسب،

وتحديد الهويات ـ هذا الهاتف، هواتف أخرى، فيبقى المرء بذلك قادراً على الفعل على الأقل.

ليس الأمر بهذه البساطة في نظرية الأنساق. في البداية يمكن القول بأنَّ التمييز بين النسق والبيئة قائم. هذا التمييز هو الاختلاف الذي يكوِّنهُ نسقٌ ما. لكن بعد ذلك مباشرة يطرح السؤال التالي نفسه: من الذي يقوم بهذا التمييز؟ الجواب على هذا السؤال يُحيلُنا إلى موضوع هذه المحاضرة، وبالتحديد إلى موضوع الانغلاق العملياتي.

يتم إنتاج التمييز بين النسق والبيئة من قِبَلْ النسق ذاته. ولا يَستبعِد ذلك وجود جهة أخرى تراقب هذا التمييز، أي جهة تراقب وجود نسقٍ ما في بيئةٍ ما. تكمن النقطة المهمة في سياق فرضية الانغلاق العملياتي بالنسبة لنا في أنَّ النسق يخطّ حدوده عبر عملياته النوعية الخاصة، ويميّز نفسه عن البيئة، ولا يمكن مراقبته كنسقٍ إلا بعد أن يقوم بذلك، وبهذه الطريقة. يحدث هذا على نحوٍ خاص، وليس كيفما اتفق، بل على نحوٍ بوسعنا أن نشير إليه بمصطلح عملية أو بشكلٍ أدق عملياتي، أي على نحوٍ يُنتِجُ النسقُ فيه ذاتَه من خلال عملياتٍ نوعيةٍ خاصةٍ بالنسق.

الكائن الحي مثلا يُنتِجُ هذا الاختلاف من خلال حياته ومن خلال استمراره بالحياة قدر المستطاع. أما النسق الاجتماعي فيُنتِجُ الاختلاف بين النسق والبيئة من خلال التواصل، ومن خلال إنتاج علاقات بين كائنات حية مستقلة، ومن خلال إتِّباع هذا التواصل لمنطق خاص لقابلية المواصلة، لمتابعة التواصل، لذاكرة خاصة وهلم جرا. ومن شأن المرء أن يقول بعبارات جورج سبانسر ـ براون إنَّ النسق يقوم بعملياته دائماً على الجانب الداخلي من الشكل Form، أي داخل نفسه، وليس على الجانب الخارجي من الشكل. بيد أنَّ القيام بعمليات على الجانب الداخلي، أي في داخل النسق وليس في البيئة، يشترط وجود بيئة، وجود جانب خارجي. إذا لم يشأ المرء أن يصيغ ذلك بهذا التركيب

فسيكون الأمر عادياً، إذ يتضح على الأرجح مباشرةً، أنَّ النسق لا يستطيع القيام بعمليات في البيئة وأنَّ العمليات بالتالي تتم دائماً داخل النسق. ولو كان من شأن عمليات النسق أن تتم في البيئة لكان من شأن ذلك أن يحبط التمييز بين النسق والبيئة.

يغدو ذلك غير عادي، لا بل حتى مفاجئ عندما يمعن المرء التفكير بعض الشيء بنتائج الفرضية القائلة بأنَّ النسق لا يستطيع استخدام عملياته الخاصة لكي يتصل بالبيئة. وهذا بالضبط ما تعنيه فرضية الانغلاق العملياتي. فالعمليات من البداية حتى النهاية، أو إذا تم النظر إليها كوقائع، ليست ممكنة إلا داخل النسق وحسب، ولا يمكن استخدامها للتدخل في البيئة، ذلك لأنَّ العمليات تغدو عندها شيئاً آخر مغايراً لعمليات النسق في حال قطع الحدود. كان لهذا بدايةً أثر على نظرية المعرفة. لأنَّه يمكننا القول إذا ما صغنا ما سبق صياغةً جذريةً بأنَّ المعرفة ممكنةٌ فقط بسبب عدم وجود علاقاتٍ أو علاقاتٍ عملياتيةٍ مع البيئة. بإمكانكم أنْ تفكروا ملياً في هذا. والمعرفة ليست ممكنةً بالرغم من أنَّ النسق منغلقٌ عملياتياً بل بسبب ذلك. لا يستطيع النسق التدخل في البيئة بعملياته المعرفية، بل يتعين عليه دائماً أن يبحث ضمن النسق عن مواقع للمواصلة، وعن استدلالات، وعن معارف لاحقة، وعن الرجوع إلى الذاكرة وهكذا دواليك.

تنص الفرضية على أنَّ الأنساق منغلقة العمليات. فهي تقوم بشكلٍ تام على عمليات داخلية. قد نرجِّح هنا إنَّ هذا عَوْدٌ إلى فرضية الأنساق المنغلقة القديمة وبالتالي إلى إشكالية الاعتلاج، إلا أنَّ الأمر ليس كذلك. فضمن نظرية الانغلاق العملياتي لا بدَّ الآن من التميز بين العملية والسببية. وعند وصفنا لنسقٍ ما يتعين وصف العمليات بشكلٍ دقيقٍ للغاية. فنحن نتحدث مثلاً عن التركيب الكيميائي - الحيوي الذي يمكِّن الخلية من الحياة، أو نتحدث عن التتابع التواصلي

للعمليات التي تَستَخدِم اللغة، أو عن عمليات الوعي التي تَستَدعي انتباهاً راهناً والتي تختلف عن الكيمياء الحيوية للحياة كما تختلف عن التواصل. ولا بُدَّ من وصف العمليات وتحديدها بدقة وبأسلوب يحدِّد في الوقت عينه نمط النسق الذي يتم الحديث عنه، وهو في حالتنا نمط الأنساق الحية، أو الواعية، أو الاجتماعية. ولا يمت هذا بادئ ذي بدء إلى السببية بصلة. فالسببية بحسب صيغة نظرية الأنساق هذه هي أمرٌ يعود للمراقِب.

السببية عبارة عن حكمٍ ما، ملاحظةِ مراقِبٍ، ربطٍ بين الأسباب والمسبَّبات بحسب تشكيل المراقِب لأهدافه ومصالحه، وبحسب تقدير المراقِب للأسباب والمسبَّبات وتحديده لأهميتها أو عدم أهميتها. والسببية مقالٌ اصطفائيٌ، فثمة اهتمام بأسبابٍ معينةٍ بسبب عدم التأكد من المسبَّبات. أو أنَّ غاية المرء هي التوصل إلى مسبَّباتٍ معينةٍ، فيَطرح منطلقاً منها السؤال عن الأسباب التي تؤدي إليها. من الناحية الشكلية تمثل السببية نموذجاً لمراقبة العالم. ومن شأن المرء أن يستمر في البحث عن أسبابٍ أخرى لكل الأسباب، وبوسعه الانتقال لدى كلِّ المسبَّبات والتأثيرات إلى تأثيراتٍ أخرى وإلى تأثيراتٍ جانبيةٍ وإلى تأثيراتٍ غير مقصودة وهلم جرا. لكن لهذا حدوداً بطبيعة الحال. لا يمكننا تقسيم العالم بأكمله تقسيماً سببياً. فهذا من شأنه أن يفوق قدرة الأنساق المراقِبة على استيعاب البيانات. لذا فإنَّ السببية اصطفائيةٌ دائماً، ولذلك أيضاً ترجع دائماً إلى مراقِبٍ ما له مصالح معينة وتركيبات معينة وسِعَة معينة لمعالجة المعلومات والبيانات. وهذا ينطبق، لمحض وجود الأعداد اللانهائية للسببيات الأخرى التي لها دور ما، وبسببها.

وينطبق أيضاً بسبب وجود مسؤوليات سببية غريبة غير معهودة غالباً، على سبيل المثال سببية الوقائع السلبية: «البارحة لم أستطِع فتح باب سيارتي من جهة السائق. لا بدَّ لي أن آخذ السيارة إلى ورشة للتصليح إذا تكرر الأمر. عندها

يجب إصلاح باب السيارة أو نقل مقود السيارة إلى الجهة الأخرى». بهذا تصبح واقعة سلبية ما سبباً لفعل معين. لم ينفتح باب السيارة. المسؤوليات البنيوية تشبه المسؤوليات السببية غير المعهودة، على سبيل المثال عندما يَفترِض البعض أنَّ المجتمع الرأسمالي سبباً لتأثيرات معينة بسبب بُنَى معينة تُحوّل العمل إلى بضاعة وإلى آخره. إذاً لا يوجد لانهائية الأسباب والمسبَّبات وحسب، بل هناك أيضاً سببية التقصير والسببية البنيوية، على أية حال بالنسبة للأنساق التي تمتلك إمكانية الالتفات إلى ذلك.

من ناحيةٍ أخرى لا بدَّ لنا من مراقبة المراقِب إذا أردنا معرفة أيّة سببية يتم وصفها، وأيّ التأثيرات والأسباب تؤخذ بعين الاعتبار في إطار ارتباطها بالمسؤولية. ثمة أبحاث هائلة حول هذا الموضوع[1]. كما تجبرنا نتائج أبحاث عزو التوصيف هذه على أن نرى مصطلح السببية لدى المراقِب أو لدى عادات التوصيف بشكلٍ نسبي. وهذا أيضاً بمثابة الطرف الآخر لضرورة التمييز بين العملية التي يُشكِّلها النسق ويعيد إنتاجها من جهة والمقولة السببية من جهة أخرى. ومن البديهي أنَّه لا بدَّ للمراقِبين الذين يستخدمون نماذج السببية من أن يعملوا بدورهم كأنساق. فبحسب متطلبات حل الرموز السببية للنسق بالقياس إلى البيئة لا بدَّ لهم من العيش وامتلاك الوعي أو التواصل على سبيل المثال. هذا التمييز بين السببية والعملية يمنعنا من الارتداد إلى النظرية القديمة للأنساق المنغلقة لأنَّ تلك الأنساق كان ينظر إليها على أنَّها مغلقة سببياً.

الخطوة اللاحقة هي قدرتنا انطلاقا من هنا على التمييز بين أنساق المغزى والأنساق التقنية. بقيت نظرية الأنساق لفترة طويلة محط الاشتباه واعتُبِرت على نحوٍ ما نظرية تقنية، نظرية المهندسين والتقنيين أو أيضاً المخططين ذوي التوجُّه

(1) Im Anschluss an Fritz Heider, Social Perception and Phenomenal Causality. In: Psychological Review 51 (1944), S. 358-374.

التقني، الذين يريدون ضمانة سببيات معينة. ابتداءً من نظرية الانغلاق العملياتي يستطيع المرء التميز بين الإغلاق التقني والسببي من جهة والانفتاح من حيث المغزى من جهة أخرى. ومسألة الانفتاح من حيث المغزى تتعلق بمواضيع سأتناولها في وقت لاحق. لا نقول مبدئياً سوى أنَّ الاختلاف بين النسق والبيئة يتوفر للنسق. كنت قد تحدثت من قبل عن معاودة الدخول reentry . لا يستطيع النسق التفاعل مع البيئة بشكلٍ عملياتي، ولكنه يستطيع ذلك فيما يتعلق بالمغزى أو فيما يتعلق بمغزى العمليات، دون أن يُنتج عبر عملياته الخاصة تأثيرات سببية في البيئة، تأثيرات لا يمكنها التحقق إلا إذا سمحت البيئة بذلك وكانت مُستعدة لسببيات من هذا النوع. وهنا نتعاطى مع التميز بين ما هو تقني وما يتعلق بالمغزى.

الأنساق التقنية مغلقة سببياً في الأساس ولا تستجيب إلى دوافع البيئة إلا من نواحٍ معينة. هي آلات لا تعمل إلا في حال توفر التيار الكهربائي، أو في حال تأمين إمدادها بالطاقة بشكلٍ من الأشكال، ولا يمكن التحكم بمسار عملها أيضاً إلا من خلال مفاتيح معينة وأساليب معينة للتشغيل. وتكمن فوائد هذا الإغلاق التقني أو السببي قبل كل شيء في إمكانية اكتشاف الأخطاء. وهذا لا يتسنى ببساطة وسهولة في مجال الانغلاق العملياتي. إذ عندما يتابع النسق قيامه بعملياته فأنَّه يفعل ذلك؛ أما وجود أخطاء ما أو عدم وجودها فهذا يتعلق من جديد بالمراقِب، وبمعاييره للاستطاعة الجيدة، أو لفرص النجاة، وما إلى ذلك. المشكلة محددة لدى الأنساق التقنية بدقة أشد بكثير، حيث تتوقف الآلة عن العمل ويتبين وجود خطأ ما. ومن شأن المرء أن يعثر على الخطأ إن كان ملماً بالبنية التقنية للآلة.

بالإضافة إلى ذلك يمكن تخطيط الموارد لدى هذه الأنساق المغلقة تقنياً. أي يمكن للمرء أن يعرف تقريباً كمية الطاقة الضرورية، وكيفية التسريع أو الإبطاء، وكذا كمية الزيت التي يتعين استخدامها لتزييت الآلة، والفترة الزمنية اللازمة

لتصنيع إنتاج معين، أو لتحقيق حركة معينة. لقد اتضح الآن في النقاش الواسع حول مسألة الانغلاق التقني أنّها بلغت من الناحية التقنية حدود الأنساق المغلقة تقنياً. ويجري الحديث عن «التقنية العالية» أو «التقنية المخاطرة»[1]. وهنا يتعلق الأمر بأساليب ضخمة للإنتاج الكيميائي أو حول أساليب مرتبطة بالإشعاع الذري في الصناعة النووية على سبيل المثال. هنا لا نواجه فقط مشكلة عدم الحصول على الإنتاج إذا تعطلت الآلة، بل هناك عواقب أخرى كثيرة إن تعطلت الآلة. وكما يقال باللغة الانكليزية الـ"containment" أي التغليف وحصر كل المشاكل الممكنة في الداخل لا يُجدي دائماً. فمن المحتمل أن تنفجر الآلة وأن تؤدي إلى أضرارٍ هائلة بحيث نحتاج إلى تقنية ثانية لا يمكننا دائماً تحقيق الانغلاق التقني لها أيضاً.

عندما نعجز عن تحقيق الانغلاق التقني، أي عندما لا يمكن ضمان التقنية البحتة لتقنيات الأمان من جديد، بل يتطلب الأمر مقدرات نفسية واجتماعية على سبيل المثال، عندها نواجه إشكالية عدم القدرة على الاعتماد على الأنساق المنغلقة العمليات، أنساق تعمل بدايةً على نحوٍ يتيح لها إعادة إنتاج نفسها بشكلٍ أو بآخر، ولا يسع مراقِب ما تقديرها غالباً. ويلاحظ المرء من بعض التحقيقات في الحوادث التي تقع في مجال الصناعة الذرية، وكذلك في كارثة المركبة الفضائية شالنجر بأنَّ المنطق النفسي الذاتي يلعب دوراً، أو المنظمة غير الرسمية أيضاً: فمع أنَّ المرء قد لاحظ الخطأ، إلا أنَّه لم يقُم بتقويمه، لأنَّ الأمور كانت قد سارت إلى ذلك الحين بشكلٍ جيد.

في المرة الأولى لم يلاحظ أحدٌ الخطأ أو تمت ملاحظته بشكلٍ متأخر جداً.

---

(1) Charles Perrow, Normale Katastrophen: Die unvermeidbaren Risiken der Grosstechnik. Dt. Frankfurt am Main: Campus 1988; und Niklas Luhmann, Soziologie des Risikos. Berlin: de Gruyter 1991.

في المرة التالية كانت هناك معرفة بأنَّ الخطأ ليس مضراً، إذ لم يحدث ضررٌ بعد المرة الأولى، وتعتاد المنظمة على التقيُّد بالمخطط الزمني لكونه أكثر أهمية من معالجة كل خطأ يقع. انطلاقاً من منطق منظمة اجتماعية كهذه يلي حدوث الضرر بالفعل في وقتٍ لاحقٍ. هذه هي الإشكاليات الراهنة اليوم، حيث يتم تحطيم الاختلاف بين الأنساق التي تعمل حسب المغزى وتتابع إنتاج ذاتها طبقا للمغزى من جهة، وبين الانغلاق التقني السببي من جهة أخرى؛ ونحن نواجه بشكلٍ متزايد إشكاليات من هذا القبيل.

بوسعنا صياغة هذا أيضاً بمصطلحات اقترحها هاينتس فون فورستر، مصطلحات يمكنها أن تغدو مهمةً أيضاً بالنسبة للأنساق الاجتماعية. يُميّز فون فورستر بين الآلات العادية والآلات غير العادية[1]، في حين يتم فهم مصطلح الآلات هنا بمفهوم علم التحكم، أي أنَّها تتضمن قواعد رياضية، حسابات، قواعد التحويل وهلم جرا. ولا يَقتصر الاستعمال اللغوي على ما يمكن تحقيقه في مجال الميكانيكا أو الإلكترونيات. نتحدث هنا عن الآلات بمعنى عام جداً. الآلات العادية هنا هي تلك التي يتم فيها تحويل المدخلات بحسب قاعدة معينة إلى مخرجات بحيث تقوم الآلة دائماً بالعمليات وتُنتجُ إنتاجاً محدداً عندما نزودها بالمعلومات أو بمقادير من الطاقة. وفي حالِ كانت الآلة تملك جهوزية القيام بوظائف متعددة، وإذا تم إدخال مدخلات أخرى، تقوم الآلة بالعمليات من جديد وتُنتج نتيجة مغايرة. على سبيل المثال عندما تُدخِل الرقم ١ تقوم الآلة بعملياتها فيخرج الحرف أ، وعندما تُدخِل الرقم ٢ تقوم الآلة بعملياتها فيخرج الحرف ب، وإذا تم إدخال الرقم ١ من جديد يخرج الحرف أ من جديد، وإذا كان من المفترض خروج الحرف ب، سيتملك المرء شعور بأنَّ الآلة غير عادية

(1) Heinz von Foerster, *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 244 ff.

أو أنَّ شيئاً ما تعطل فيها. الأرجح أنْ تراود المرء بدايةً فكرة تصليح الآلة لأنَّها كانت حتى الآن تقوم بعملها بوصفها آلة عادية.

أما الآلات غير العادية فتُدْخِل دائماً وضعها الذاتي وتطرح بين وقت وآخر أسئلة اعتراضية، «من أكون؟»، «ما الذي فعلته للتو؟»، «أيُّ مزاج ينتابني الآن؟»، «ما مدى اهتمامي بعد؟» وهلم جرا، لكي تنتج بعد ذلك المخرجات. في هذه الآلات تم تركيب حلقة تكرارية ذات مرجعية ذاتية. في المصطلحات القديمة جرت صياغة هذا بالقول: إنَّ الآلة تَستخدم مخرجاتها الذاتية كمدخلات. هي توجه ذاتها حسب ما فعلته لتوها، وتمتلك جهازاً للرقابة يحافظ على ثبات ما يفترض أن يحدث. بهذا التصميم للآلات غير العادية بإمكان المرء أن يعمم عبر النتيجة أنَّ هذه الآلات تغدو عصية عن التقدير أو لا يمكن تقديرها إلا من قبل من يعرف بالضبط الحالة التي تتواجد فيها لدى طرحها تساؤلاتها على نفسها.

يتبين من هذا التمييز بدايةً أنَّ الأنساق الواعية هي آلات غير عادية. من جهة أخرى يرى المرء في المجال الاجتماعي أيضاً أنَّنا غالباً ما نرغب بأن تكون الأنساق الاجتماعية مبنية كآلات عادية. إذا تصورتم محكمةً ما يُطبِقُ فيها القانون قاض ما سترون أنَّه يعمل مثل آلةٍ عادية. فكلما كان هناك مدخلات معينة يَخرج عنها تمييزٌ معين. على سبيل المثال، عندما تُستوفى شروط الطلاق عند زوجين يحكم القاضي بطلاقهما. لا يتسامح المرء مع المحكمة لو قالت: «لقد أطلقنا حتى الآن الكثير من أحكام الطلاق ولذا نريد أنْ نرفُض الآن إحدى دعاوي الطلاق»، أي إنْ أتى ردُّ فعل المحكمة فجأةً مختلفاً عما يتوقعه المرء من الخارج، وذلك بسبب مللها أو بسبب مزاجٍ آخر يظهر بفعل نشاطها الخاص.

بوسعنا أنْ ننظر إلى أنساق التربية على هذا الأساس. لقد واجَهتُ مقاومةً شديدةً من قِبَلِ المعلمين التربويين عندما شرحتُ لهم أنَّهم يريدون تربية

تلامذتهم ليغدوا مثل الآلات العادية عندما يتعين على التلامذة الرد بإجابات صحيحة على أسئلة معينة. فعندما تكون الإجابة خاطئة، تكون خاطئة، وعندما تكون صحيحة، تكون صحيحة. عندما تكون الإجابة خاطئة، يكون هناك خطأ في الآلة، وعندما تكون صحيحة، تكون الآلة على ما يرام. ليس مدرجاً في هذا النسق أن يضع التلميذ السؤال موضع التساؤل على سبيل المثال، أو أن يبحث عن حلٍ خلاقٍ، كأن يتأمل في جمالية قوانين الرياضيات ويوزعها على الورقة كما لو كانت شعراً، أو أن يفعل شيئاً لا يمكن شرحه إلا إذا عرف المرء طبيعة الحالة التي يتواجد فيها في هذه اللحظة.

يتضح هنا أنَّ الآلات العادية تعمل بشكلٍ موثوق، وأنّنا نحتاج للوثوق بعمل الآخرين في الحياة اليومية إلى حَدٍّ كبير، حتى وإن لم يتوافق هذا مع التصورات الإنسانية عن المجتمع أو مع شروط احترام الإنسان الآخر. هذا التمييز مهم من الناحية التحليلية لأنَّ على المرء أن يفكر من جديد، مراراً وتكراراً، عما إذا كان بوسعنا التخلي عن اللاعادي.

إلى أي مدى نستطيع جعل الأمور عادية وإلى أي مدى غير عادية؟ كما يمكننا أن نتساءل أيضاً، إلى أي مدى تحتاج قدرتنا على الفهم للتكرار في مجال تلقي الفن على سبيل المثال. هنا لا بدَّ لنا من معرفة مسبقة لـ ٩٠٪ من المؤثرات الجمالية لكي نتفاجئ بالـ ١٠٪. لا بدَّ أن يعمل الكثير بالشكل المعهود لكي يرى المرء في ظل هذا التضاد بعض ما هو إبداعي وما لا يمكن تفسيره إلا من خلال النظرة المليّة بالعمل الفني.

هذه هي النقاط الجوهرية التي أردت الحديث عنها بصدد موضوع الانغلاق العملياتي. كما تُبيِّن مكانة هذا الموضوع في بنية هذه المحاضرات أنَّ هذا في الواقع هو التمييز الأساسي، وأنَّه يمثل إلى جانب المنهج التمايزي موقع التحول الذي يتجلى فيه أنَّ نظرية الأنساق تتخذ مسالك جديدة وتتوصل في مواقع

مختلفة إلى نتائج غير معهودة، لا سيما النتيجة التي تقول بأنَّ الأنساق لا يمكنها الاتصال بالبيئة عبر عملياتها الذاتية. وإذا تأمل المرء بهذا بشكلٍ عام سوف يتوصل في مواقع مختلفة إلى نتائج بعضها يصعب فهمه، ولا تفي على أية حال التصورات المعهودة عن المجتمع أو عن الفرد. لقد كتبت على ضوء هذا كتيباً حول التواصل البيئي، فجاء النص صعباً بالرغم من أنَّني حاولت أن أجعل منه نصاً سهلاً، لأنَّه من غير المفهوم ومخيب للآمال أن يقول المرء أنَّه لا يسعنا سوى التحدث عن مشاكل البيئة، والحديث بحد ذاته لا يغير شيئاً على الإطلاق[1].

وإذا لم نبدأ بالحديث، لن يحدث شيء أيضاً، بحيث يظهر الانغلاق العملياتي لنسقٍ تواصليٍ ما على ضوء العدد الكبير من المشاكل البيئية وكأنَّه لا سبيل لحدوث أيِّ شيءٍ، وكأنَّ معنى الانغلاق العملياتي هو انعزال النسق التام. لكن الحال ليس كذلك، وسأعود إلى هذا الموضوع في معرض الحديث عن الترابط البنيوي. ثمة ترابطات بنيوية، إذا جاز التعبير، تُحَزِّمُ السببيات وتراكمها وتدفع بها في اتجاهٍ معينٍ لكي تُنسِّق أو تُكامِل بذلك بين النسق والبيئة دون المساس بفرضية الانغلاق العملياتي، ولأنَّ التأثير على الأنساق منغلقة العمليات بالتحديد ممكنٌ عبر الترابط البنيوي على المدى الطويل على الأقل.

لكن يتعين عليّ الآن تأجيل هذا، لأنَّه لدي قبل ذلك فصل بارز للغاية في النقاش المعاصر، وبالتحديد فيما يخص مسألتي التنظيم الذاتي والتكوين الذاتي. ثمة غاية خلف رؤية هذه المسألة من منظور فرضية الانغلاق العملياتي. وأعتقد بعد تجارب كثيرة اكتسبتها من النقاشات التي دارت حول التنظيم الذاتي والتكوين الذاتي، بأنَّ فرضية الانغلاق العملياتي هي نقطة البداية، ويتوجب

(1) Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation.

شرح هذين المصطلحين انطلاقاً منها، وليس العكس. وهذا بالرغم من السير المعاكس لتاريخ النظرية في مرحلة النشوء العلمي لهذا النقاش، حيث تم اكتشاف الانغلاق العملياتي بطريقة غير مباشرة من خلال التكوين الذاتي وليس العكس.

٤. التنظيم الذاتي، التكوين الذاتي

لنتناول بدايةً هذين المصطلحين. يدور الأمر حول مصطلحين مختلفين عن بعضهما البعض، أفصلهما عن بعضهما عامداً. كلاهما ينطلق من مقولة الانغلاق العملياتي، أي أنَّ كليهما لا يرتكز على أساس تمايزي وحسب، بل أيضاً على مفهوم عملياتي للنسق من حيث المبدأ. وهذا يعني دائماً عدم حيازة النسق سوى على عملياته الذاتية. لا يوجد في النسق شيء آخر سوى عملياته الذاتية، وذلك لغايتين مختلفتين، الأولى: تكوين البنى الذاتية، حيث يتوجب تشكيل البنى الذاتية لنسق منغلق العمليات عبر عملياته الذاتية. أو بتعبير آخر، لا يوجد استيراد للبنى. وهذا يعني أنَّ ما يوجد هو «التنظيم الذاتي».

والثانية: ليس بحوزة النسق سوى عملياته الذاتية تحت تصرفه لكي يحدد الحالة التاريخية، أي الحاضر الذي لا بدَّ لكل شيءٍ من أن ينطلق منه. ويتم تعريف الحاضر بالنسبة للنسق من قبل العمليات الذاتية. فالذي قلته للتو مثلاً، هو النقطة التي يجب أن أنطلق منها، إذا أردت التفكير بما في وسعي قوله تالياً.

وما أفكر به الآن مثلاً، ما يحدث في هذه اللحظة في وعيي، وما أدركه، هو نقطة الانطلاق لفهم المدارك التالية. أعلم أنَّني أتواجد في هذه الصالة هنا في هذا المكان، وفي حال قمتُ بقفزات عشوائية، سيتحتم علي أنْ أتساءل إنْ كنت قد تناولت المخدرات، وبالتالي لم أعُد أستطيع تحقيق الاستمرار بالإدراك العادي الداعم لتفسير الوقائع المفاجئة. نحن نتعامل مع إجراءين: أولاً مع «التنظيم

الذاتي» بمعنى إنتاج بنية من خلال العمليات الذاتية، وثانياً مع «التكوين الذاتي» بمعنى تحديد الوضع الذي يُمكِنُ لعمليات أخرى أنْ تنطلق منه من خلال عمليات النسق عينه.

أود هنا أن أقول شيئاً حول التنظيم الذاتي. الأفضل أن نفهم بدايةً أنَّ البنى، اعتماداً على النظرية العملياتية، لا تأثير لها إلا في اللحظة التي يقوم فيها النسق بالعمليات. هنا تلاحظون بُعداً عن التصور الكلاسيكي ثانيةً، فهذا يناقض التصور القائل بأنَّ البنى مستديمة وأنَّ الصيرورات أو العمليات زائلة. البنى في هذه النظرية مهمة فقط في الحاضر. ولا يمكن استخدامها، إذا جاز التعبير، إلا عندما يقوم النسق بالعمليات، وكل شيء حدث ذات مرة أو سيحدث ذات مرة، موجود في الماضي أو في المستقبل، لكنه ليس راهناً.

كل توصيفات البنى التي تمتد لفترة ما، أي كل ما يراه المرء عندما يرى مثلاً: أنَّنا نجري هذه المحاضرة دائماً في نفس الوقت وفي نفس الصالة، ربما ليس مع الحاضرين ذاتهم دائماً، ولكن دائماً مع المحاضر ذاته على كل حال، فهذه بنية تتطلب بدورها مراقِباً. مراقبٌ ينطبق عليه الشيء ذاته، مراقِبٌ يراقب هذا عندما يراقِب، أي عندما يكون ناشطاً، ويقوم بالعملية. والأمر سيان أفكّرَ المرء أنَّ النسق يعمل أو إذا اتخذ مراقبة الآخرين مرجعاً للعملية، كل شيء منسوب إلى موضوع التزامن، إلى الحاضر، وإلى الراهنية. ولا بُدَّ للنسق من أن يقوم بعمليات لكي يتسنى له استعمال البنية.

عندئذ يتبين المرء أنَّ الوصف بدوره وصف يقوم به مراقِبٌ ما (إذا أراد المرء معرفة ماهية البنية، أو ماهية البنية النفسية، أو كيفية الإشارة إلى سمات الأشخاص، أو كيفية وصفهم، أو كيفية وصف عاداتهم، أو كيفية وصف جامعة ما إذا فكر المرء بالأنساق الاجتماعية). يحدد المرء هوية البنى، إلا أنَّه لا يقوم بذلك سوى عندما يقوم نسقٌ ما بتحديد هوية البنى.

وهذا يتضمن نسبيةً تامةً للتحديد الوصفي للبنى ترتبط بنسق يقوم بعمليات. ما يعني، أنَّه بالتوافق مع هذا لا بدَّ أيضاً من ضبط إسقاطات الماضي، أي الرجوع إلى الماضي وكذلك ضبط استباقات المستقبل بحسب هذه النظرية. البنية فعالة فقط راهناً، وما يجري استخدامه في هذه اللحظة من المعلومات الماضية، يتعلق بما سوف يتم تحيينه aktualisieren من إسقاطات مستقبلية. ثمة ربط لشيئين في الحاضر، وفي الحاضر فقط، شيء جرت العادة على تسميته بالذاكرة، وشيء يسمى عادة بالتوقع أو الإسقاط، أو يسمى أيضاً بالغايات، في سياق الأفعال.

ليست الذاكرة تخزيناً للماضي. فالذي مضى مضى ولا يسعه أبداً أن يصبح راهناً من جديد. الذاكرة هي أقرب لأن تكون نوعاً من اختبار التماسك. مع العلم أنَّه ليس من الضروري تذكّر متى تم تعلّم شيء ما، أو لم يتم تعلّمه. عندما أتحدث الآن باللغة الألمانية لا أحتاج لمعرفة متى تعلمت هذه اللغة وكيف تم ذلك أو متى استخدمت كلمات معينة مثل «التكوين الذاتي» للمرة الأولى أو متى قرأتها للمرة الأولى. المهم بخصوص غاية المرء المستقبلية، في سياق التوقعات، والاستباق والترقّب، والتوجهات وما إلى ذلك، هو إمكانية الاستدعاء الراهنة، أو بكلمات أخرى، الاختبار الراهن لمدى استخدامات البنى. وبهذا يكون هذا منهجاً برغماتياً للغاية.

هناك صلة وثيقة دائماً بين نظرية الذاكرة من جهة وبين توجه براغماتي نحو المستقبل من جهة أخرى، بحيث يتسنى ربما القول بأنَّ الذاكرة ليست إلا اختباراً متواصلا لتماسك معلومات مختلفة انطلاقاً من توقعات معينة، أكانت ما يود المرء التوصل إليه، أو التخوف من شيء ما، أو أكانت توقع المرء بحدوث شيء ما ورغبته بالرد على ما قد يحدث. ليس أمامنا نظرية ذاكرة تحدد نوعاً ما من التخزين. ويبدو أنَّ علم وظائف الأعصاب Neurophysiologie يؤكد

هذا[1]. لا يجد المرء في الجهاز العصبي ماضياً مخزّناً في خلايا عصبية معينة، بل يجد cross-checking، اختباراً لمختلف العادات المرسخة لأسباب ودوافع معينة وفي أوقات معينة.

لذلك يُستحسن الأخذ بمفهوم التوقع كأساس لتعريف البنى. البنى هي توقعات فيما يخص قابلية المواصلة لدى العمليات، أكانت توقعات المعايشة فقط، أو توقعات الفعل. وهي توقعات بمعنى لا يُقصد به ما هو ذاتي بالضرورة. ثمة نقد يَأخذ على مفهوم التوقع هذا تَذْويتِهِ لتصور البنى. إلا أنَّ تقاليد مفهوم التوقع أقدم بكثير ولا ترتبط بالضرورة بالبنى النفسية. ففي ثلاثينيات القرن العشرين تم إدخال مصطلح التوقع إلى علم النفس بغية تعقيد علائق المدخلات ـ المخرجات الثابتة أو نموذج الإثارة ـ الاستجابة، لكي تكون هناك مقدرة على تصور الإثارة والاستجابة على سبيل المثال بدون علاقة ثابتة تجمع بينهما، بل على أساس أنَّ توقعات النسق تتحكم بهما. لا يسع المرء تعريف الإثارة إلا إذا كان لديه توقعات معينة.

إنَّه بمثابة البحث في المساحة التي يدرك فيها المرء شيئاً ما من خلال استقباله لمثيرات منطلقاً من توقعات يرعاها المرء في حالات معينة أو يخزنها بحكم العادة. من هنا يأتي تصور توقعات «مُعَمَّمَة» Mead هذا يعني القطع مع علم النفس السلوكي القديم بدايةً، إلا أنَّه تم الأخذ به فيما بعد في النظرية الاجتماعية بمعنى أنَّ الأدوار هي حُزَمٌ من التوقعات وأنَّ التواصلات تخبر عن توقعات، وذلك بشكلٍ مستقل عما يدور في تفكير الأشخاص كلٌ على حدة. تَصيغُ التوقعاتُ إذاً جانباً يمكنه أن يكون مُعطى بوصفه جانباً مستقبلياً بمعنى إما نفسي أو في التواصل الاجتماعي أيضاً.

(1) Heinz von Foerster, Was ist Gedaechtnis, dass es Rückschau und Vorschau ermoeglicht? In: ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 299 -336.

لا أهمية للتمييز بين الذات والموضوع في هذه النظرية التي تُعرِّف مصطلح البنية من خلال التوقعات. وكان قد دار نقاشٌ ذات مرة هنا في مدينة بيليفيلد مع يوهانيس بيرغر Johannes Berger الذي انتقد مصطلح التوقع بأنّه مصطلح ذاتي لا يصلح في الواقع للاستخدام من قبل الباحثين في علم الاجتماع لأنَّ اهتمام الباحثين الاجتماعيين ينصب أكثر على البنى الاجتماعية الموضوعية[1]. على الأرجح أنَّ من التحق منكم بدورات في تحليل البنى قد اكتسب أيضاً الانطباع بأنَّ المرء يتعامل لدى البنى مع إجراءات موضوعية يمكنه دعمها بالحجج الإحصائية أو الماركسية أو غير ذلك دون الاضطرار إلى أن يراجع ما يفكر به الأفراد. لكنكم تلاحظون من طبيعة نظرية الأنساق هذه أنّني أسعى جاداً للخروج من هذا التمييز بين الذات والموضوع، ولاستبداله بتمييز العمليات التي ينجزها النسق فعلياً لدى إنجازه لها من جهة، وبين مراقبة هذه العملية، أكان ذلك من قِبَلِ هذا النسق أو من قِبَلِ نسقٍ آخر من جهة أخرى.

لن يتضمن مصطلح التوقع جزءاً ذاتياً بعد ذلك. وبدلاً من ذلك يَطرح مصطلح التوقع السؤال عن كيفية قيام البنى باختزال التعقيد دون حصر النسق بأجمله في مقدرة واحدة فقط. كيف يمكننا أن نتصور أنَّ نسقاً يمتلك خيارات وافرة من البنى، يمتلك اللغة على سبيل المثال، حيث لا يتم اختزالها من خلال اختيار هذه الجملة أو تلك، أي دون فقدان هذا التنوع في البنى؟ لا بل غالباً ما يحصل عكس ذلك، إذ يتم توسيع تنوع البنى دون أنْ يرغب أو يستطيع المرء أنْ يحدد الحالات التي يجري فيها استخدام البنى.

في مصطلح البنية يجب شرح سبب عدم انكماش وتضاءل النسق نظراً

(1) Johannes Berger, Autopoiesis: Wie "systemisch" ist die Theorie sozialer Systeme? In: Hans Haferkamp und Michael Schmid (Hrsg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 129 -152.

لاضطراره المستمر لاتخاذ القرارات، ولاضطراره المستمر لانجاز عملية المواصلة هذه أو تلك ـ لماذا لا يتضاءل، بل ينمو في ظروف معينة، ويصبح أكثر تعقيداً، على الرغم من اضطراره الدائم لاختزال التعقيد. كلما كثرت الإمكانيات لدى النسق (فكروا ثانية بمثال اللغة المميَّز الذي يتضح الأمر فيه) كلما كانت كل جملة بحد ذاتها أكثر انتقائية، كلما كان الحديث أقل اعتياداً ونمطيةً. ويمكن ملاحظة هذا عند المقارنة بين الشرائح. عندما يقارن المرء مثلاً شكل اللغة النمطي لدى الشرائح الدنيا، بالأخص في انكلترا، مع شكل اللغة الجامعة لدى الشرائح العليا. تجد اللغةُ الجامعةُ الكلمةَ الصائبةَ، وتملك غالباً قدرةً على التعبير أكثر دقةً، لا سيما عندما تكون البنية شديدة التفصيل والتعقيد، مقارنةً مع لغةٍ لا تتوفر فيها سوى مفردات قليلة فقط. يجب إدراك هذا من خلال مصطلح البنية، ففيه تكمن القدرة الفعلية على الربط بين التعقيد البنيوي الشديد وقابلية قيام العمليات.

بعد ذلك ترون أيضاً، سبب أهمية الانتقال من الآلات العادية إلى الآلات غير العادية. حيث لا تملك الآلات العادية إلا العمليات التي تحددها البرامج والمدخلات، في حين تقوم الأنساق ذات البنى المعقدة، بذاتها، بوضع الإجراءات الملائمة للحالات المختلفة، وتضع في اعتبارها أفكارها الخاصة إن جاز التعبير، أو عاداتها التواصلية الخاصة بحيث تمتلك هذه الأنساق مجموعة من إمكانيات الفعل تكون أكثر تنوعاً. تكمن المشكلة في شرح هذا بالتحديد، ومصطلح البنية مهم لهذا الشرح وليس عظيم الأهمية لمسألة القرار بين الذاتية والموضوعية.

سأتناول نقطة أخيرة تدور حول سبب القول بالتنظيم الذاتي. لا يسع النسق القيام بعمليات إلا ببنى من إنتاج ذاتي. ولا يستطيع النسق استيراد أية بنية. وهذا يتطلب الشرح أيضاً. إذا نظرتم إلى بحوث تُعنى بتعلُّم اللغة، يصعب فهم سبب قدرة الطفل على تعلم اللغة بهذه السرعة. من شأنكم أن تعرفوا إلى حَدٍّ ما أنَّ

نعوم شومسكي Noam Chomsky قد حاول حل المعضلة من خلال افتراضه وجود بنى عميقة حيادية موجودة بالفطرة، لكن لم يتم اكتشافها قط بالتجربة[١]. وربما من شأن البحوث الحديثة في التواصل أن تقول إنَّ المرء يتعلم اللغة في التواصل ذاته، أي من خلال متحدثين ينطلقون ببساطة من أنَّ المخاطب يفهم ما يقال بالرغم من معرفتهم بأنَّه لا يفهم بعد. ومثل تمرينٍ تَدْرج العادة على التعرف على أصوات معينة بوصفها لغة، ومن ثم تكرار معاني معينة. وهذا لا يناقض على الأقل المقولة القائلة بأنَّ البنية لا يمكن بناءها إلا في النسق ذاته.

إذا كانت رؤية المرء مغايرة لما سبق، فمن شأنه أن يكون لديه التصور بأنَّ من يتعلم التكلم يتم تعليمه في تسلسل معين. أي تُحدد له كيفية التكلم مسبقاً، ولا يبدأ التكلم بنفسه. في هذه الحالة سيجهد المرء بلا شك في تسجيل تنوع مختلف تطورات التكلم. تُظهر الأبحاث في عسر القراءة أو الكتابة أو أيضاً في أخطاء الكتابة والقراءة أنَّ نسبة الميل لارتكاب الأخطاء في صف مدرسي ما مختلفة جداً، بحيث لا يمكن إيجاد أي منهج تعليمي موحّد لتعلُّم القراءة والكتابة، لأنَّ الميل لارتكاب الأخطاء يختلف من طفل إلى آخر. فهناك طفل يستجيب أكثر لوقع الأصوات ونغمتها، وآخر يحب تقصير الكلمات ويسقط أحد الحروف، بحيث أنَّ الاختلافات الفردية بين هؤلاء الأطفال كبيرة للغاية في مسار تعلُّم اللغة ومن ثم في مسار تعلم الكتابة والقراءة. هذه الاختلافات الفردية أكبر بكثير مما يمكن أن يتوقعه المرء عموماً. ولكي تتم مراعاة هذا العامل، حسب اعتقادي، لا غنى عن التحول إلى التنظيم الذاتي في مسار التعلُّم. ولا يعني هذا أنَّه لم يعُد باستطاعة مراقِب ما التبين من أنَّ الكلمات التي تعلَّمها

(1) Noam Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

الطفل هي نفس الكلمات الموجودة في المعجم أو التي يستخدمها أناس آخرون. إلا أنَّ هذا لا يمكن تفسيره من خلال استيراد البنى، بل فقط من خلال الترابط البنيوي strukturelle Kopplung. وسأعود للحديث عن هذا المصطلح الأخير في الفصل القادم.

لا نعرف سوى النذر القليل عن كيفية حدوث تطور البنية فعلياً على المستوى المجرد لنظرية عامة. وأنا أتصور بأنَّ هذا على أية حال لا يتم على النحو الذي يُنتَج فيه شيء ما، حيث يعرف المرء مكوناته الضرورية ويقوم بتجميعها. ويبدو أنَّ خصوصية تشكُّل البنية تكمن في وجوب الإعادة والتكرار في البداية، أي وجوب التعرّف على حالة ما على أنّها إعادة لحالة أخرى. عندما يكون كلُّ شيءٍ جديداً كلياً، فلا يمكن تعلُّم أي شيءٍ أبداً، وهذا على الرغم من أنَّ كلَّ شيءٍ جديدٌ كلياً بالطبع (كلُّ واحدٍ منكم يبدو اليوم مختلفاً عما كان عليه في المحاضرة الأخيرة، ويجلس في مكانٍ آخر، ينظر حوله بشكلٍ مختلفٍ، ينام بشكلٍ مختلفٍ أو يكتب بشكلٍ آخر، وإذا أمعن المرء النظر ملياً، سيرى أنَّ كلَّ حالةٍ لا مثيلٌ لها)، لا يوجد سوى ظواهر يصعب وصفها، على سبيل المثال القدرة على إعادة التعرّف على الوجوه.

إذا أردتم معرفة سبب تعرفكم ثانية على شخص ما، أو توجب عليكم وصف هذا الشخص، لوجدتم صعوبات تفوق بكثير صعوبة القدرة على التعرف عليه. أنتم تعرفون رسوم وجوه المطلوبين التي تنشر في الصحف، والتي يتم انجازها بجهد كبير وبمساعدة الحاسوب انطلاقاً من مثل هذه الأوصاف، في حين يتم التعرف ثانية على الوجوه بسرعة في الحالات العادية. ولكي نستطيع التكرار (وهذه حجة تدويرية بدورها) لا بدَّ لنا من التعرف ثانية، هذا يعني أنَّ علينا القيام بنوعين من الأشياء: أولا تحديد الهوية، أي كما يقال التعرف على الصفات الجوهرية للهوية أو أيضاً على دلائل تشير إليها، وثانياً التعميم على

نحوٍ يمكّننا من استعمال الهوية ثانيةً بالرغم من اختلاف الحالة وبالرغم من الانحراف الشديد أحياناً.

يتعلق الأمر في البداية بتحديد شيءٍ أو التركيز على شيءٍ ما وفي الوقت عينه واستناداً إلى هذا التحديد يتعلق الأمر أيضاً بتعميمٍ، بمعنى أنّنا في سياقاتٍ مختلفةٍ تماماً، وفي حالاتٍ مختلفةٍ تماماً، وغالباً بعد سنواتٍ طوال، نتعرف على الأشخاص ذاتهم من جديد أو نستطيع استخدام نفس الكلمات ثانيةٍ في اللغة، على الرغم من استخدامنا لها في جمل أخرى، في يومٍ آخر، وفي مزاجٍ نفسيٍ آخر، في الصباح بدلاً من المساء وهلم جرا.

يبدو أنَّ هذه النظرية تؤكد أنَّ إجراء الاختبار الدائم على محددات الهوية والتعميم أو بصيغة أكثر مفارقة القيام بالتخصيص والتعميم، لا يمكن له إلا أن يكون إنتاجاً ذاتياً يعود إلى نسقٍ ما، ولا يمكن أنْ يُنجز إلا في نسقٍ نفسيٍ أو نسقٍ تواصلي. من شأننا أن لا نتعلم اللغة أبداً إذا لم يعمل هذا النسق التواصلي. يضع النسق التواصلي كلمات وإشارات معيارية تحت التصرف، قابلة للإعادة، وقابلة للاستخدام في سياقاتٍ أخرى أيضاً ولو بتأثيراتٍ مختلفةٍ، فللكلمة إشارات إلى معانٍ مختلفةٍ جداً بحسب الجملة التي ترد فيها. ويبدو لي أنَّ هذه الازدواجية أو مفارقة التخصيص والتعميم هي السبب في عدم إمكانية تطور هذا إلا ضمن نسقٍ ما. وإلا لكان علينا أنْ نتصور أنّه من الممكن تعلُّم صنع شيءٍ ما بحسب وصفةٍ ما، وإرشاداتٍ ما بالطبع.

أود أنْ أذكُر في ختام هذا الجزء أنَّ ماتورانا قد تحدث عن «أنساقٍ ذات بنى محددة» وانتشر هذا التعبير في الكتب بشكلٍ ما[1]. بيد أنَّ ذلك، لو أخذنا بهذا

---

(1) Maturana, Erkennen; und vgl. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht: Reidel 1980.

المصطلح حرفياً، لا يشكل إلا نصف المسألة، حيث تشترط عمليات نسقٍ ما وجود بنى؛ وإلا فلن يكن هناك سوى مجموعة عملياتٍ محدودةٍ ذات بنى ثابتة. كلما زاد حجم البنى غنىً كبر التنوع وزادت قدرة النسق على التعرُّف على ذاته أيضاً بوصفه محدِّداً لحالته الذاتية ولعملياته الخاصة به. من ناحيةٍ أخرى فإنَّ العكس تماماً هو صحيحٌ أيضاً. فالبنى لا يمكن تكوينها إلا من خلال العمليات الذاتية، لأنَّ البنى الذاتية بدورها تحدد العمليات. إنَّها صيرورةٌ تدويريةٌ: لا يمكن بناء البنى إلا من قِبَلِ العمليات الخاصة، لأنَّ البنى الذاتية بدورها تحدد العمليات. وهذا واضحٌ للبنية الكيميائية الحيوية للخلية، فالعمليات تخدم في الوقت عينه بناء البرامج، أي الأنزيمات في حالة الخلية. الأنزيمات التي تجدد الخليةُ بناءً عليها البنى والعمليات على حدٍّ سواء. إذا فكرنا باللغة في الأنساق الاجتماعية، يكون الحال مماثلاً. اللغة ممكنةٌ فقط بسبب عملية التكلم، ومن شأن المرء إنْ لم يكُن باستطاعته التكلم ولم يجد فرصةً للقيام بالتواصل أنْ ينسى اللغة بسرعة أو أنْ يعجز عن تعلُّمها أصلاً. والعكس صحيحٌ، فاللغة هي بدورها شرط للتكلم بحد ذاته. تشترط هذه العلاقة التدويرية بوصفها إطاراً أو شرطاً هويةَ أنساقٍ محددةٍ، أنساق يُوضع فيها هذا التدوير في العملية أو يتم تحويله إلى سلسلةٍ بحيث يكون الوقت بمثابة مطلِق هذا التدوير. لا تقوم هذه الصفة التدويرية إلا إذا كان الوصف مجرداً من الوقت، لكن على أرض الواقع ثمة عمليات ذات جهد بنيوي ضئيل تبني بنى أكثر تعقيداً، وتجعل بدورها عمليات أكثر تمايزاً ممكنة.

بالمناسبة تقع هنا أيضاً نقطة التماس مع أفكار نظرية النشوء والارتقاء التي تركتها جانباً في هذه المحاضرة. حيث أنَّ وظيفة نظرية النشوء والارتقاء هنا هي تبيان سبب نشوء أنساق في غاية التعقيد أو سبب التنوع الهائل للأنواع الناتج عن اختراعٍ واحدٍ وحيدٍ كالكيمياء الحيوية للحياة أو كالتواصل وتبادل العلامات

القائمين على المغزى، أي كيف يمكن تكوين بنى وافرة على الرغم من قيام كلٍّ منها بفعل طراز وحيد من العمليات، وعلى الرغم من أسلوب العمل التدويري للأمر كله. البنى بحاجة إلى العمليات لأنَّ العمليات بحاجة إلى البنى. لكن رائحة المفارقة تفوح من كل هذا، لا لشيء إلا لأنَّ المفارقة صياغة مجردة من الوقت، بينما يستخدم الواقع الوقت ويستطيع أن يطور نفسه بذلك.

الجزء الثاني من هذا الفصل يتعلق بما يسمى بـ«التكوين الذاتي» (Autopoiesis). انطلاق هنا من إنَّ ما قلته عن البنى ينطبق أيضاً على العمليات. لقد عهدتُ التنويه دائماً إلى هذا ضمن حديثي لأنَّني لم استطِع عرض مصطلح البنى التي تتشابك على نحوٍ تدويريٍ مع العمليات بطريقةٍ أخرى. وبالعكس فإنَّ نظرية التكوين الذاتي (سأعود حالاً إلى معنى هذا التعبير) هي أيضاً الشرط اللازم لإمكانية عرض البنى على النحو الذي قمتُ به للتو. التكوين الذاتي بحسب تعريف ماتورانا يعني أنَّ النسق لا يمكنه إنتاج عملياته الذاتية إلا من خلال شبكة عملياته الذاتية[1]. وشبكة العمليات الذاتية بدورها من إنتاج هذه العمليات. إنَّ مضمون هذه الصياغة واسعٌ جداً، لذلك حاولت أنْ أتناولها على عدة أقسام.

من جهة يدور الأمر حول فرضية الانغلاق العملياتي. حيث النسق ينتج ذاته. وهو لا ينتج بناه الذاتية وحسب كما هي الحال لدى بعض برامج الكمبيوتر القادرة على تطوير بناها بنفسها، بل أنَّه مستقلٌ على صعيد العمليات أيضاً، فهو لا يستطيع استيراد أية عمليةٍ من البيئة. لا يخطر بذهني مثلاً أية فكرة غريبة إذا تم أخذ هذه الفكرة على محمل الجدّ، ولا سبيل لأي صيرورة كيميائية لأن تغدو تواصلية. إذا سكبت حبراً على ورقتي، فتصبح غير قابلة للقراءة، لكن لا يتم انجاز نصٍ

(1) Humberto R. Maturana, Autopoiesis. In: Milan Zeleny (Hrsg.), Autopoiesis: A Theory of Living Organizations. New York: North-Holland 1981, S. 21 -32.

جديد. الانغلاق العملياتي هو صياغة أخرى لمقولة أنَّ النسق المكوَّن ذاتياً يُنتِجُ العمليات التي يحتاجها لإنتاج العمليات من خلال شبكة عملياته الذاتية.

يتحدث ماتورانا بلغته الانكليزية التشيلية ـ الأمريكية عن العناصر "components". المصطلح من هذه الناحية غير واضح، إلا أنَّه من ناحية أخرى يقوم بتغطية الكثير من المفاهيم لأنَّه لا يحدد ما إذا كان المقصود بمصطلح العناصر "components" العمليات أم البنى. من المحتمل أن لا يكون لهذا التمييز أهمية كبيرة بالنسبة لعلماء الأحياء لأنَّ عملهم لا يتركز فقط على عمليات ذات وقائع مميزة، بل حول حالات كيميائية وحول تغيُّر الحالات الكيميائية في الخلية بحيث يستطيعون السعي لفهم مصطلح العنصر بحسب الحالة، حتى وإن كان ذلك لوقتٍ قصير. أما في مجال نظرية الوعي أو نظرية التواصل فتفرض الوقائع المميزة نفسها على العناصر التي لا يمكن لها أن تُتابع تحللها.

الجملة هي الجملة، يتم قولها عندما تقال، وبعد ذلك لا شيء، وقبل ذلك لا شيء. الفكرة أو الإدراك راهنان في اللحظة التي أرى فيها شيئاً، وبعد ذلك لا شيء وقبل ذلك لا شيء أيضاً، هنا تتضح ماهية الوقائع للعمليات. يؤدي هذا حسب شعوري إلى فصل أوضح وأَحَدّ بين البنى والعمليات وإلى التخلي عن مصطلح "component" الشامل. لا أقصد بهذا سوى نوع من الإرشاد لكيفية قراءة نصوص ماتورانا. ولا أرى اختلافاً جوهرياً من حيث المبدأ.

لكن لماذا «التكوين الذاتي»؟ أخبرني ماتورانا عن كيفية توصله لهذا التعبير. كان في الأصل قد استخدم البنى التدويرية في عمله، استخدم مصطلح إعادة الإنتاج التدويري للخلية. كلمة «تدويري» هي كلمة مدخلة لا تجلب معها إشكاليات جديدة، لكنها لم تكن بالدقة الكافية بالنسبة لماتورانا. وحدثَ أن أعطى أحدُ الفلاسفة ماتورانا درساً في فلسفة أرسطو على إحدى ولائم العشاء

أو في مناسبة اجتماعية أخرى، حيث شرح له الفرق بين كلمتي praexis و poiésis. فكلمة «التطبيق» praexis تعني عملاً يحمل معناه بداخله بوصفه عملاً. عند أرسطو أخلاق الحياة المدنية هي الفضيلة، الكفاءة، والمقصود «النفس الصالحة» areté المهمة ليس بسبب نجاحها في إنشاء مدينة صالحة، بل لأنَّ لها مغزى بحد ذاتها.

من شأن السباحة أن تكون مثالاً آخر على هذا، إذ لا يقوم المرء بالسباحة لأنَّه يريد الذهاب إلى مكانٍ معين، كذلك التدخين، أو تجاذب أطراف الحديث، أو الجدال في الجامعات، كلها أعمال مُرْضِية بحد ذاتها دون أن يخرج عنها أية نتيجة. المرجعية الذاتية إذاً لدى كلمة praexis محددة مسبقا في المصطلح، وشُرِحَتْ كلمة poiésis لماتورانا على أنَّها شيءٌ يُنتجُ شيئاً آخر خارج ذاته، و يُنتجُ تحديداً عمل Werk . لدى poiésis يصنع المرء شيئاً، يقوم بفعل، لكن ليس لكون الفعل مفرحاً أو لكونه فضيلة، بل لأنَّ المرء يريد أن ينتج شيئاً ما. عندها وجد ماتورانا الجسر وشرع بالتحدث عن «التكوين الذاتي» Autopoiesis، عن Poiesis بوصفها صنيعة ذاتها، وذلك عن وعي «عمل». في مقابل هذا من شأن كلمة «التطبيق الذاتي» Autopraxis أن يكون تعبيراً لا معنى له لأنَّه سيكرر المقصود بـ praxis «التطبيق» ليس إلا. كلا، الأمر يتعلق بالنسق الذي هو صنيع ذاته. العملية هي شرط إنتاج العمليات.

واللافت أيضاً أنَّ مصطلح Poiesis يتضمن معنى الصنع والتكوين كما هو الحال في مصطلح «الإنتاج»، لا بل بشكلٍ أوضح، ولا يتضمن أبداً معنى التحكم بمجمل الأسباب. بوسع المرء التحكم فقط بمجالٍ جزئي من السببية. عندما يريد أحدكم أنْ يسلق بيضةً على سبيل المثال، سيفكر أنَّه بحاجة إلى سخانٍ كهربائي أو أنَّ عليه أنْ يشعل ناراً بطريقةٍ ما، لكنَّه لا يفكر أنَّ باستطاعته ربما تغيير الضغط الجوي أو تعديل شيءٍ ما في مكونات البيضة بحيث تسلُق نفسها.

لا أعلم إذا كان هذا ممكناً من الناحية التقنية، ولكن هناك عدداً كبيراً من الأسباب الممكنة التي يشترطها المرء عادة في مسار الإنتاج والتي يمكنه تغييرها من أجل التوصّل إلى أساليب إنتاج جديدة. يتضمن مصطلح «الإنتاج» أنَّ المعنى لا يدور في اللغة الكلاسيكية بالأخص حول «خلق» creatio ما هو ضروري، بل حول الإنتاج فقط، أي حول إثمار يتمخض عن سياق من شروط موجودة بطبيعة الحال ومن الممكن استخدامها.

هذا مهم بسبب الإدعاء المتكرر في النقاش حول التكوين الذاتي، الإدعاء بأنَّ البشر على سبيل المثال هم من الأسباب التي لا غنى عنها لحدوث التواصل. هنا يمكن للمرء بلا شك أن يسمّي مزيداً من الأسباب: الدورة الدموية، درجة الحرارة المعتدلة، الكهرومغنطيسية العادية للأرض، لكي تلتحم كسور العظام ثانية، وما إلى ذلك من شروط بيئية أخرى لحدوث التواصل. إنَّ مصطلح الانغلاق العملياتي لا ينفي هذا، تماماً كما لا ينفيه مصطلح التكوين الذاتي. وليس من شأن هذا أيضاً أن يتفق مع نظرية الأنساق التي تنطلق دائماً من اختلاف بين النسق والبيئة.

الأمر يتعلق إذاً بمفهوم «الفعل المرتبط بغاية معينة» poiésis بالمعنى اليوناني أو بالمعنى التقليدي الشديد كإنتاج، إنتاج عملٍ ما بالتزاوج مع «ذاتي» auto، وهذا يعني أنَّ النسق هو نتاج ذاته. وهو إذاً ليس مجرد تطبيق بديهي. إنَّ هذا التعبير غير المعهود أو غرابة هذه الكلمة التي لم يكُن المرء يعرفها بعد، دفعت إلى المبالغة بأهمية فرضية «التكوين الذاتي» أو الاستهانة بها وإلى وجود كم وافر من النقد غير الموضوعي. فمن جهة هناك النقد القائل بأنَّ الفرضية تدور حول نظرية بيولوجية لا يجوز للمرء أن يطبقها في مجالات أخرى. ومن الممكن فهم هذا النقد، فالبنية التحتية في مجال علم الأحياء، إذا جاز التعبير، أو كيمياء التكوين الذاتي واضحة. لذلك يتساءل علماء الأحياء العاديين عن

الفائدة المعرفية الإضافية التي يكتسبونها عندما يسمون هذا أيضاً بالـ «التكوين الذاتي».

الكيمياء الحيوية للخلية معروفة، فلماذا إذا الآن تعبير «التكوين الذاتي»؟ لقد سهّل المصطلح البحث عن إجابة على التساؤلات حول ماهية الانغلاق العملياتي وحول الاختلاف بين الإنتاج والسببية؛ بيد أنّه من قبيل المصادفة أنَّ علماء الأحياء وعلماء بيولوجيا الأعصاب بالذات الذين يعملون بشكلٍ ما في منطقة معبَّدة، هم الذين ابتكروا هذا المصطلح. نَحَتَ ماتورانا المصطلح، وأخذه فاريلا Varela عنه. لكن هذا لا يعني أنَّ استخدام المصطلح في مجالات أخرى سيكون مطابقاً بالمعنى التقني الحرفي. فالمطابقة تقوم إما على إدعاء يخص علم الوجود يقول بأنَّ العالَم يُظهِرُ بنية وجودية تُنتج تشابهات في كل مكان لأنَّ الخَلقَ كان قد ارتأى هذا، أو تقوم على الحجة القائلة بأنَّ الأمر هكذا في الحياة فلا بُدَّ أن يكون كذلك في المجال النفسي أو في المجال الاجتماعي. لكن المرء لا يحتاج إلى هذه الحجة. وسيتضح أنّه من الممكن استخدام المصطلح في حالات أخرى أيضاً إذا تم تعريفه بالتجريد الكافي، وإذا أفلح المرء في تبيان ذلك.

لقد خضتُ نقاشات طويلةً نسبياً حول هذا مع ماتورانا، وقد كان رأيه دائماً إنَّه عندما يتحدث المرء عن التكوين الذاتي للتواصل فلا بُدَّ له من تبيان ذلك. أي لا بدَّ من تبيان أنَّ المصطلح يصلُح فعلياً في مجال التواصل بحيث يتسنى للمرء القول بأنَّ الفعل التواصلي الواحد ليس ممكناً على الإطلاق إلا في شبكة التواصل. لا يسعنا التفكير بأنّه حدث لمرة واحدة. ولا يمكن إنتاجه في الخارج وكأنَّه أُنتِجَ في سياقٍ لا يمت إلى التواصل بصلةٍ، كنتاجٍ كيميائي على سبيل المثال له تأثير تواصلي، بل لا بدَّ من إنتاجه دائماً من خلال التواصل. أعتقد أنَّ هذا لا يسبب مصاعب كبيرة. إذ يمكن للمرء أنْ يرى بسرعةٍ (وليس أخيراً إذا

أخذنا بالتقليد اللغوي لفرديناند دو سوسور بعين الاعتبار وكل ما تمخض عنه مثلاً) أنَّ التواصل يتم من خلال اختلافاتٍ ذاتيةٍ لا علاقة لها بالظواهر الكيميائية أو الفيزيائية.

نجد المعارضة الفعلية فقط في الموضع الذي يرفض فيه ماتورانا تعريف الأنساق التواصلية بوصفها أنساقاً اجتماعيةً. إنَّه موقفٌ عاطفيٌ قويٌ من جانبه. فهو لا يود أنْ ينحي البشر جانباً، كما لا يتمتع بالمرونة في المسائل الاجتماعية واللغوية التي من شأنها أنْ تتيح له الفرصة لرؤية كيفية إعادة إدخال البشر ثانيةً. أيّ أنَّ ماتورانا لا يريد الاستغناء عن البشر المحدَّدين الذين يشكلون المجموعات وما إلى ذلك عند استخدام تعبير «الأنساق الاجتماعية». هنا فقط يكمن الاختلاف.

ثمة وجهة نظر في أدبيات علم الاجتماع ترفض الأخذ بهذا المصطلح في نظرية الأنساق الاجتماعية وتقضي بأنَّ المصطلح يتعلق باستعارة Metapher بيولوجية شبيهة باستعارة الكائنات الحية Organismusmetapher التي يتم نقلها إلى الأنساق الاجتماعية بلا تحكم وربما بدوافع محافِظة. علماء الاجتماع حساسون في هذه النقطة. لكني أعتقد أنَّ هذا النقاش سوف ينتهي يوماً ما. إنَّه لبرهانٌ على عدم الدقة عندما يدَّعي أحدهم أنَّ شيئاً ما هو استعارة. وإذا عُدنا إلى السياسة عند أرسطو أو إلى نصوص تقليدية أخرى يسعنا القول بأنَّ كلَّ المصطلحات هي استعارات في نهاية المطاف. كل شيء نشأ على نحوٍ ما بأسلوبٍ مجازي واستقل فيما بعد عبر اللغة المتداولة بطريقةٍ شبه تقنيةٍ ومن خلال عملية التكثيف والتماهي وزيادة خيارات الاستعمال. إذا كان لدينا هذا الفهم الواسع لـ «المجازي» فليس هناك أي اعتراض على المجاز والاستعارة. ولكن لا بدَّ عندها من تعميم هذا أيضاً والقول بأنَّ اصطلاح «الصيرورة» مثلاً مجازي أيضاً. فهو أتى إلى علم الاجتماع من الفلسفة، ودخل الفلسفة من

فلسفة التشريع، وإلى فلسفة التشريع من الكيمياء أو بالعكس، لا أستطيع تحديد الفواصل بدقة. فكل شيء مجازي في نهاية المطاف.

هناك جانب آخر للنقاش أكثر أهمية. أعتقد أنَّ مصطلح المكوِّن الذاتي ونظرية الأنساق ذات التكوين الذاتي تتم الاستهانة والمبالغة بهما في آنٍ واحدٍ عبر هذا المصطلح. تتم الاستهانة بجذرية المنهج. وتعود الجذرية إلى فرضية الانغلاق العملياتي. تتضمن فرضية الانغلاق العملياتي تغيُّراً جذرياً في نظرية المعرفة، كما في علم الكائنات Ontologie الذي بُنِيَّ عليه. إذا قَبِلَ المرءُ بهذا وربط مصطلح التكوين الذاتي به، أي تم التعامل معه على أنَّه إحدى صياغات فرضية الانغلاق العملياتي، سيتضح عندها ارتباط ذلك بالقطع مع نظرية المعرفة الخاصة بتقليد علم الكائنات والوجود، النظرية التي افترضت أنَّ شيئاً ما من البيئة ينفذ إلى مُستقبِل المعرفة، وأنَّ البيئة تُمثَّل وتنعكِس ويتم والتشبُّه بها أو محاكاتها ضمن النسق مُستقبِل المعرفة. في هذا السياق يكاد أنْ لا يكون من الممكن الاستهانة بجذرية هذا التجديد.

لكنَّ قيمة الإيضاح ضئيلةٌ للغاية من ناحيةٍ أخرى. ولا بُدَّ من التأكيد على هذا في سياق علم الاجتماع بالذات. في الواقع لا يمكن للمرء أنْ يوضح أي شيء بالتكوين الذاتي. يكسب المرء بهذا المصطلح نقطة انطلاق مغايرة لتحليلات ملموسة، أو لافتراضات أخرى أو لاستعمال مصطلحات إضافية أكثر تعقيداً. لكن حتى في علم الأحياء حيث يُعتبر الاختلاف بين الدود، والبشر، والطيور، والأسماك نتيجةَ اختراعٍ واحدٍ وحيد للكيمياء الحيوية، لا يمكن إيضاح هذا الاختلاف من خلال مصطلح التكوين الذاتي. ينطبق الشيء ذاته على التواصل. التواصل واقعة تجري باستمرار، إنَّه عملية تعيد إنتاج ذاتها وتجري باستمرار وليست مجرد حدث لمرة واحدة، أو ليست علامة كتلك العلامة التي يقوم بها حيوان ما وتقوم حيوانات أخرى بالرد على هذه العلامة وتختلط من ثم مع

بعضها البعض في غير انتظام لتصل في وقتٍ ما إلى توجّهٍ جديدٍ أو محاكاةٍ جديدة. عند تخطي هذه الحال، يَعتبرُ التواصلُ عبر إشاراتٍ أو علاماتٍ منفصلةٍ أنَّ استعادة استعمال إشاراتٍ أو علاماتٍ سابقةٍ وأنَّ استباق إمكانيات المواصلة قائمان ضمنياً.

عندما يتم تأمين هذا، عندها يتشكل مجتمعٌ ما، ولكن من الممكن أنْ يكون هذا المجتمع عندئذٍ مجتمع الهوتنتوت[١]، أو الزابوتيك[٢]، أو الأمريكان أو أية حضارةٍ أخرى. من الممكن أنْ يتفاوت هذا التشكل في الزمن، ولا يمكن اشتقاق ما يتعلق بتطور بنيته من مصطلح التكوين الذاتي. هذا يعني أنَّه لا يوجد قيمةٌ تفسيريةٌ فعليةٌ كبيرة. وهذا يسبب المصاعب لعلماء الاجتماع المتبصرين منهجياً: فرضيات بدون قيمة تفسيرية مهمة، ودون تأسيس افتراضات، ودون دفع وتحريك جهازٍ اختباري، وبالرغم من ذلك تعريفه على أنَّه جوهري، هذا كله يخالف مبادئ البحث العلمي العادي. وإذا تصور المرء أنَّ النظريات هي عبارة عن إرشادات للبحث التجريبي، وبالتالي لا بدَّ لها من إبداء التنبؤات بما يخص البنى، عندها تُعتبر نظرية التكوين الذاتي حسب هذا التصور نظرية تبحث بالنظريات الأخرى، منهج يجيب بطريقة غريبة على الأسئلة المتعلقة بالماهيات: «ما هي الحياة؟»، «ما هو الوعي؟» أو «ما هو الاجتماعي؟»ـ «ما هو النسق الاجتماعي بغض النظر عن صفاته المميزة ؟» على هذه الأسئلة المتعلقة بالماهيات، وهذه فكرة تعود لماتورانا أيضاً، يجيب مصطلح التكوين الذاتي.

في نهاية دورة دراسية طويلة حول نشوء وارتقاء الحياة توجه أحد الطلاب إلى ماتورانا وقال له أنَّه قد فهم كل شيء ولكن ما هو هذا الشيء الذي تم نشوءه. لم

(١) شعب في جنوب غرب أفريقيا [المترجم].

(٢) شعب من المكسيك [المترجم].

يستطِع ماتورانا الإجابة على هذا السؤال. لا يطرح عالِم الأحياء عادة السؤال عن ماهية الحياة. وليس السؤال عن ما هو الاجتماعي سؤالاً يطرحه عالِم الاجتماع أو يشغل الاختصاص كثيراً. والأسئلة عن ماهية الروح، وماهية الوعي، ليست أسئلة معهودة في علم النفس بهذا الشكل. لا بل أنَّ الأسئلة عن الماهية مكروهة، إلا أنَّ مصطلح التكوين الذاتي يسلط الضوء على هذه الأسئلة.

يدور الأمر، إذا أردنا، حول تغيير دعائم نظرية ما، إلا أنَّ هذا يعني في الوقت ذاته أنَّ متابعة الاشتغال يتطلب مصطلحات أكثر بكثير من مجرد تعبير التكوين الذاتي. فالمصطلح لا يوفر إلا القليل من المعلومات للعمل. ولا بُدَّ لنظرية الأنساق من أن تُخصِّب نفسها على مستوى أعم لكي يتسنى لها العمل بالمصطلح واتخاذ القرارات وفصل الظواهر. في هذه النقطة سيكون موضوع الترابط البنيوي في المحاضرة القادمة مهماً، إذ أنَّ ماتورانا يحاول عبر ترابطات بنيوية مختلفة أن يفسر على سبيل المثال ما يسميه «الاندفاع البنيوي» "structural drift". ويتعلق التطور البنيوي لنسق ما أو التطور البنيوي لنمط نسق ما بنوعية الترابطات البنيوية مع البيئة التي يتعرضان لها.

دعوني أضيف نقطتين تتعلقان بالنقاش الدائر حاضراً حول مصطلح التكوين الذاتي. أجد أنَّ هناك أهمية للمحافظة على صرامة المصطلح، أي أن يقول المرء: إما أن يكون النسق ذاتي التكوُّن أو لا يكون ذلك. ليس بوسعه أن يكون ذاتي التكوّن بعض الشيء. فمن الواضح بالاستناد إلى «الذاتي» "autos"، أنَّ عمليات النسق إما يتم إنتاجها في النسق أو يتم إنتاجها من قبل البيئة في نواح هامة، يحددها مثلا برنامج يعمل حاسوبٌ ما على أساسه. في هذه الحالة ينطبق احتمال أن يكون هذا أو ذاك. هذا الأمر واضح بالنسبة لمسألة الحياة، فالإنسان إما أن يكون حياً أو ميتاً. ولا يوجد سوى بضع ثوان لا يحسم فيها الأطباء إن كان المرء مازال حياً أو أنَّه قد مات.

إما أن تكون امرأة ما حامل أو لا تكون حامل، ليس بوسعها أن تكون حامل بعض الشيء. هذا المثال يعود إلى ماتورانا نفسه، "ipsissima verba". أي أنَّ مفهوم التكوين الذاتي ليس مفهوماً قابلاً للتدريج، وهذا يعني بدوره أنَّه لا يمكن للمرء أن يشرح نشوء وارتقاء الأنساق المعقدة بمصطلح التكوين الذاتي. وإذا حاول المرء هذا بالرغم من ذلك فسوف تصِل به مساعيه إلى نظريات تقول إنَّ نسقاً ما يصبح بالتدريج أكثر تكويناً لذاته، وأنَّه في الأصل كان تابعاً للبيئة بشكلٍ تام لكنه يكتسب الاستقلال تدريجياً، بعدها من شأن البنى في البداية أن تستقل عن البيئة شيئاً فشيئاً وبخطوات من الممكن أن تزيد أو تنقص، وبعدها بالتدريج تصبح عمليات النسق ذاتية التكوين أكثر فأكثر. هذا التوجّه موجود. لقد قدَّم غونتر تويبنر Gunther Teubner في مدينة فلورنس اقتراحاً مماثلاً لكي يتسنى له مراعاة أفكار النشوء والارتقاء في نظرية الأنساق ذات التكوين الذاتي[١].

تعرفت في غضون ذلك أيضاً على أدبيات تخص علوم إدارة الأعمال تقول بشكلٍ ما بتدريج التكوين الذاتي أو الاستقلال لدى المؤسسات وتتوصل بذلك إلى مفاهيم من نوع «الاستقلال النسبي»[٢]. وتتحدث عن نسقٍ ما على أنَّه مستقلٌ نسبياً، وأنَّه مستقلٌ عن البيئة في بعض النواحي، وغير مستقل عنها في نواحٍ أخرى. إلا أنَّ الفهم الدقيق لمصطلح التكوين الذاتي لم يتحدث عن الاستقلال أو عدم الاستقلال عن البيئة. فالسؤال عن جوانب النسق غير

(1) Gunther Teubner, *Recht als autopoietisches System*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 38 ff.; Gunther Teubner, Alberto Febbrajo (Hrsg.), *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a New Perspective*. Milan: A. Guiffrè 1992.

(2) Werner Kirsch und Dodo zu Knyphausen, Unternehmungen als "autopoietische" Systeme? In: Wolfgang H. Staehle und Joerg Sydow (Hrsg.), Managementforschung I, Berlin: de Gruyter 1991, S. 75 -101.

المستقلة عن البيئة أو عن كيفية تأثير البيئة على النسق، هي أسئلة سببية. وهذا بدوره سؤال لا بدَّ من طرحه على مراقب النسق.

لا يمكن الانطلاق أيضاً من مبدأ ثبات المجموع الذي يقول بأنَّ النسق يكون أكثر استقلالاً كلما كان أقل تبعية. يشير عددٌ كبيرٌ من التجارب إلى أنَّ الأنساق المعقدة جداً والمستقلة إلى حَدٍّ بعيد (إذا جاز جعل هذه الكلمة نسبية) تتزايد فيها الاستقلالية والتبعية النوعية في الوقت ذاته. فأنساق الاقتصاد، أو القضاء، أو السياسة، هي أنساقٌ مستقلةٌ إلى حَدٍّ بعيد في المجتمع الحديث، لكنها تتعلق بالبيئة إلى حَدٍّ بعيدٍ أيضاً. في حال عدم ازدهار الاقتصاد تنشأ المصاعب في السياسة، وإذا لم تستطِع السياسة أن توفر ضمانات معينة في القضاء على سبيل المثال، أو عندما تتدخل السياسة بشدة، يتحول ذلك إلى مشكلة في الاقتصاد. لا بدَّ لنا، وهذا يعود بنا ثانية إلى الانغلاق العملياتي، من التمييز بين الاستقلال و عدم الاستقلال السببي من جهة وبين العمليات المنتجة ذاتياً من جهة أخرى.

لست متأكداً بنفسي إنْ كان هذا مقنعاً في المحصلة. لدينا في الثقافة الأوروبية خاصةً رؤية قوية للأمور يتم فيها حساب وتحويل كل شيءٍ إلى السببية، ومن ثم فهم المصطلحات بشكلٍ سببي أيضاً، على سبيل المثال، «عملية تنتج عملية» أو «الإنتاج». هذا يولد صعوبةً في التفكير بالانغلاق العملياتي منفصلاً تماماً عن نظريات السببية. فنحن ننزلق مراراً وتكراراً إلى المفهوم القائل بأنَّ فرضية الانغلاق العملياتي هي فرضيةٌ مميزةٌ حول السببية الداخلية للأنساق. نعم إنَّها أيضاً كذلك بشكلٍ ما. من الممكن حسابها وتحويلها إلى سببية. لكن من حيث المبدأ يفترض أنْ يُفهم الموضوع على أنَّ شرط قابلية المواصلة ليس شرطاً كافياً لكي يتم إحداث الوضع اللاحق. وهذا بالضبط ما يتناوله مفهوم الترابط البنيوي، الذي سأستهل به المحاضرة القادمة.

المحاضرة السادسة

٥. الترابط البنيوي

أبدأ اليوم بالفصل المتعلق بالترابط البنيوي مستعيناً مرةً أخرى بالأفكار المتعلقة بالتمييز بين العمليات والسببية وبالأفكار المتعلقة بالأنساق المنغلقة العمليات، إذ أنَّ التأكيد المشدد على الانغلاق العملياتي في نقاش التكوين الذاتي ترك السؤال عن كيفية تنظيم العلاقات بالبيئة بلا إجابة، أقصد سؤال: أي الأشكال وأي المصطلحات تتوفر لشرح العلاقة بين النسق والبيئة؟ وتزداد معضلة السؤال حدةً، إذا انطلقنا من أنَّ العلاقة بين النسق والبيئة ليست شيئاً يحدث ببساطة، بل ترتبط بمفهوم النسق ذاته، لأنَّ مصطلح النسق هو مصطلح اختلاف كما قلت من قبل، هو شكلٌ ذو جانبين، يجد المرء فيه النسق على الجانب الأول والبيئة على الجانب الآخر. ويدفعنا الأخذ بكلتي الإستراتيجيتين المفاهيميتين للتساؤل عن طبيعة الترابط القائم بين النسق والبيئة وعن مدى دقة المفاهيم التي تستطيع نظرية الأنساق توفيرها من أجل عرض وشرح هذا الارتباط.

أعتقد أنَّ متطلبات الدقة في العرض وتنوع الآليات المفاهيمية تتنامى، وأنَّ الأفكار الكلاسيكية لم تعد تفي بهذه المتطلبات. ينطبق هذا من جهة على أفكار نظرية النشوء والارتقاء التي تميل إلى تفسير العلاقة بين النسق والبيئة وذلك: إما

في مجال دوافع التنوع والقول بأنّها حدثت بالصدفة: أي أن يشتغل المرء بمصطلح الصدفة ويقول إنَّ بوسع الأنساق التطوّر إما في بيئة تُحفز النسق بمحض الصدفة ليقوم بتغييرات، كأن تَنْتُج طفرةٌ ما لأسبابٍ كيميائية، تكون غير متوافقة مع قابلية الحياة والنمو Viability في البداية، لكنها تستطيع البقاء فيما بعد في حال إثبات جدارتها.

أو أن يعمل المرء بنظرية «الاصطفاء الطبيعي»، الانتقاء الطبيعي للأشكال القادرة على الاستمرار بالحياة، وغير المدرجة بالأساس في النسق، لا بل تنبثق عن السياقات البيئية للكائنات الحية. هذه الأفكار ضعيفة نسبياً من الناحية المفاهيمية، حيث تتفق رؤيتها مع التصور بالعجز عن التنبؤ بالنشوء والارتقاء، أي بعدم وجود قوانين سببية من شأنها دفع النسق والبيئة باتجاه النشوء والارتقاء، بل أنَّ الأمر يدور هنا حول مسائل إحصائية.

ولا تختلف عن ذلك كثيراً فكرة order from noise أو فكرة التشويش البيئي الذي يمكن تحويله إلى نظام ما في النسق[1]. هنا أيضاً لا يتم الحديث عن كيفية حدوث هذا الأمر، بل يقال فقط، أنَّ لدى النسق مقدرة على صنع نظام ما في داخله من مجرد التشويش، من مجرد ضجيج ما. ويختلف التعليل في هذه الحالة عنه في نظرية النشوء والارتقاء حيث يرجع ويستند هنا إلى الذات. التصور يقول أنَّ المعلومات عبارة عن إنتاج ذاتي من قبل النسق. سنعود إلى هذا الموضوع ثانية. لكن ليس هناك وضوح في كيفية تحويل التشويش إلى معلومات - بغض النظر عن الادعاء بأنَّ النسق يستطيع القيام بذلك.

أريد في هذه النقطة أن أتابع بخطوة أخرى على الأقل، وذلك بالاستعانة

---

(1) Siehe Heinz von Foerster, Uber selbstorganisierende Systeme und ihre Umwelten. In: ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 211 -232.

بمصطلح الترابط البنيوي الذي يظهر لدى ماتورانا[1]. لكني سأقوم بتحويره بعض الشيء ولن استخدمه بالشكل الحرفي الذي كان يدور في مخيلة ماتورانا. هنا أيضاً يطرح السؤال نفسه من جديد: هل يكفي المصطلح لسد الفجوة المرتبطة بالعلاقات السببية القائمة بين النسق والبيئة؟ فماتورانا ينطلق من أنَّه يمكن للمرء أن يطرح مقولتين حول نسق ما.

المقولة الأولى ترى أنَّ النسق يحوز على منظمة ذاتية التكوين. «المنظمة» مصطلح غير قابل للاستعمال بالنسبة لنا نحن الباحثين الاجتماعيين لأنَّنا نمتلك تصوراً آخر عن المنظمة. وربما يكفي القول، بأنَّه تظهر في النسق إعادةٌ للإنتاج ذاتية التكوين، قد تحدث أو لا تحدث وتبدي مجالاً واسعاً جداً من إمكانيات تطور البنية، لم يتم اتخاذ قرار أولي بشأن هذا المجال الواسع من خلال مصطلح التكوين الذاتي. وترى المقولة الثانية حول النسق، بأنَّه يمتلك بنى نوعية تختلف بالتأكيد بحسب نوع الكائن الحي، فهي تختلف عند الثدييات عنها عند الطيور، وتختلف عند الأسماك عنها عند الديدان وتختلف عند البكتريا عنها عند الفئران. ثمة بنى مختلفة، والفرضية تقول بأنَّ تطور البنية ممكن طالما توفر التكوين الذاتي. وعندما يكف التكوين الذاتي عن أداء وظيفته تتوقف الحياة، فتنتهي بالتالي كل فرص تطوير البنى أو استعمالها.

يُدخِلُ ماتورانا مصطلح الترابط البنيوي بالاستناد إلى هذا التمييز. ويتيح التمييز القول بأنَّه لا بدَّ من توفر التكوين الذاتي وإلا لا وجود للنسق، وبأنَّ الترابط بين النسق والبيئة لا يستند إلا على البنى، أو على كل ما يمكن أن يكون له صلة بالبنى في البيئة. وهكذا لا بدَّ من توافق الجاذبية الأرضية مع الجهاز العضلي لكائن حي يتعين عليه الحركة إذا أراد مجرد الحياة. فنحن نراقب انحصار فرص الحياة من خلال الحاجة إلى الحركة بالنسبة للكائنات الحية

---

(١) أنظر فيما ورد من مراجع

المعقدة komplex ونراقب إعداد الإمكانية للحركة بالتوافق مع شروط الحياة على الأرض.

هذه حالة من حالات الترابط البنيوي. يتوافق المصطلح مع التكوين الذاتي الخاص بالنسق، بمعنى أنَّ الترابط البنيوي لا يتداخل مع التكوين الذاتي الخاص بالنسق. يقول ماتورانا أحياناً، إن الترابط البنيوي «متعامد» orthogonal مع التكوين الذاتي، ما يعني أنَّه لا يوجد نقل سببي من مجال الترابط البنيوي إلى التكوين الذاتي، بحيث يمكن وصف النقل على أنَّه نوعٌ من قانون السببية. هناك هدم للنسق من قبل البيئة، ولكن لا توجد مساهمة لحفظ النسق من خلال البيئة. وهذا ما يقوله مصطلح التكوين الذاتي بالضبط. والسببيات التي تجري بين النسق والبيئة تقع حصراً في مجال الترابط البنيوي.

أي أنَّ ما نقرأه لدى ماتورانا هو توافق Kompatibilitaet كل الترابطات البنيوية مع استقلال النسق وتكوينه الذاتي. ما يعني أيضاً أنَّ هذا الاصطلاح لا يُدرِجُ إمكانية القول بأنَّ شيئاً ما مستقلٌ بهذا القدر أو ذاك، ذو تكوين ذاتي بهذا القدر أو ذاك. بوسع الترابط البنيوي أن يتخذ كل الأشكال الممكنة، طالما توافقت هذه الأشكال مع التكوين الذاتي للنسق. التشديد يقع هنا على التوافق.

لا بُدَّ لنا من الاشتغال مزيداً على مصطلح الترابط البنيوي، وبالأخص من ناحية أنَّ الترابط كما يشير لنا مصطلح الشكل هو شكل ذو جانبين. فهو لا يستند على البيئة بأكملها، إذ لا يرتبط كل ما هو موجود فيها بنيوياً بالنسق. بل إنَّ الترابطات انتقائية للغاية. فهناك أشياء يتم ضمها، وأخرى يتم استبعادها. وما يتم استبعاده يمكن بلا شك أن يكون له علاقة سببية بالنسق، لكن بشكلٍ هدّام فقط. أما في مجال الترابط البنيوي، فهناك إمكانيات مُخزَّنة يمكن للنسق استخدامها ويمكنه تحويلها transformieren إلى معلومات.

على ضوء هذا يمكننا القول بأنَّ للترابط البنيوي تأثيراً إقصائياً من جهة (في هذا

الحيز يكون النسق حيادياً) ومن جهة أخرى يُحدِثُ دفعاً لسببيات باتجاه معين، يستطيع النسق استخدامها. بينما يستمر الحفاظ على سمة المصطلح القائل بأنَّ الترابط البنيوي يتوافق دائماً مع التكوين الذاتي، ولهذا السبب تحديداً، توجد إمكانيات للتأثير على النسق، طالما لم يتم تقويض التكوين الذاتي.

ربما كان من الممكن إعادة صياغة هذا بحيث يُقال أنَّ تقسيم البيئة إلى ما هو مستقصى وما هو متضمن عبر الترابط البنيوي ينزع إلى اختزال العلاقات المناسبة بين البيئة والنسق وحصرها في مجال تأثير ضيق، وأنَّه عندذاك فقط يكون بوسع النسق أن يتعامل مع التشويشات Irritation ومع السببيات. فقط عندما لا يؤثر كل شيء في الوقت عينه على النسق، بل عندما تكون هناك أنماط جاهزة انتقائية للغاية patterns، عندها يستطيع النسق التفاعل مع «المقلقات» (بحسب تعبير ماتورانا)، أي أن يفهمها بوصفها معلومات، ويكّيف البنى وفقا لذلك أو يستخدم العمليات المناسبة لتحويل transform البنى.

إنَّ اختزال التعقيد، واستبعاد كم كبير من الوقائع الموجودة في البيئة وبالتالي من تأثيراتها الممكنة على النسق هو الشرط اللازم لتعامل النسق مع القلة القليلة من الوقائع التي يسمح بها. أو بصياغة مجردة للغاية: إنَّ اختزال التعقيد هو الشرط اللازم لتنامي التعقيد.

من الممكن ذكر مثالين في هذا الصدد. المثال الأول يتعلق بكيفية ترابط الدماغ بنيوياً مع البيئة الخارجية عن طريق العين والأذن. فالدماغ يملك حيزاً ضيقا جداً من الأحاسيس التي تختزل ما يراه المرء وتحد من طيف الألوان، وكذلك الأمر بشأن اختزال ما يسمعه المرء. وحصراً لأنَّ الأمر على هذه الحال، لا يتم إرهاق النسق بالمؤثرات الخارجية، وحصراً لأنَّ الأمر على هذه الحال، يمكن لمؤثرات التعلّم أن تظهر، ويمكن لبنى مركبة ومعقدة أن تنشأ داخل الدماغ.

نلاحظ حيّزاً ضئيلاً للاتصال بالخارج، مع تطور هائل للسعة البنيوية داخل الدماغ، ومع سعة هائلة لتقييم التشويشات القليلة التي يستقبلها الدماغ. كما نرى أنَّ هذا بدوره يتوافق مع بنية ذاتية التكوين، ومع الانغلاق العملياتي. يتوقف كل شيء على أن لا يقوم النسق بنفسه بالاتصال بالبيئة، بل تتم إثارته فقط بأسلوب ضوئي ـ كيميائي أو صوتي من خلال موجات لينتج منها بعد ذلك بواسطة أجهزته الخاصة معلومات ليست موجودة في البيئة، بل لديها هناك ترابطات لا يمكن رؤيتها من جهة أخرى إلا من قِبَلِ مراقِب.

هذا كله معروف بالطبع في مجال أبحاث الدماغ ولا يأتي بجديد[1]، لكن من الممكن أن تخطر أفكار مشابهة في علم الاجتماع، إذا طرح المرء السؤال عن كيفية ترابط الوعي والتواصل مع بعضهما البعض، وهما نسقان مختلفان وذاتيا التكوين، علماً بأنَّه يتعين مراعاة عدم وجود وعي وتواصل إلا في حال وجود ترابط بنيوي بينهما.

لا يسع المرء أن يتصور أنَّ الوعي قد نشأ عن طريق النشوء والارتقاء دون وجود التواصل. وبالمثل لا يسع المرء أن يتصور وجود تواصلٍ ذي معنى ومضمون دون وجود الوعي. إذاً لا بدَّ من وجود نوع من التنسيق الذي أدى بسبب استناده إلى أشكال مختلفة من التكوين الذاتي إلى تنامي التعقيد في مجال مضامين الوعي الممكنة من جهة، وفي مجال التواصل الاجتماعي من جهة أخرى. ويبدو لي أنَّ اللغة هي ميكانيكية هذا الترابط.

هذا يعني أنَّه لا بدَّ من الربط التطوري evolutionaer بين اللغة وبين نشأة الوعي (بمعنى الانتباه المستمر إلى إدراكات قابلة للتحديد، إلى أصوات وما شابه ذلك)

(1) Heinz von Foerster, Uber das Konstruieren von Wirklichkeiten. In: ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 25-49.

من جهة، ونشأة تواصل مستمر (ليس فقط بمعنى الإيماء بين فيئةٍ وأخرى) من جهة أخرى. حسب هذه الفرضية لا بدَّ من وجود مسبق لنشوء مشترك للترابط البنيوي والتكوين الذاتي في مجال الوعي من جهة وفي مجال المجتمع والتواصل الاجتماعي من جهة أخرى، الذي كان على الأرجح مزوّداً في البدايات بتعقيد Komplexitaet ضئيل نسبياً، وبمدى وتنوعٍ للأنساق ضئيلين نسبياً، لكنه مزوّد في حالاته التي نعرفها بتركيب وتعقيد هائلين نجدهما في اللغة ذاتها.

الترابط البنيوي يعني هنا، أنَّ اللغة تستبعد الكثير لكي تتضمن القليل، ولهذا السبب تستطيع أن تصبح هي ذاتها مركبة ومعقدة. إذا انطلقنا من اللغة الشفوية مثلاً، نجد أنَّ الأصوات مستبعدة ما عدا تلك القلة القليلة المنطوقة بشكلٍ واضح، التي يمكن استخدامها بوصفها لغة. ونجد أنَّ مجرد تباينات صغيرة، إزاحات بسيطة أو تبديل صوت بصوت آخر تجعل من التواصل أمراً مستحيلاً وتربك الوعي. فيتعين عليه البحث عن احتمالات المعنى لأنَّه لم يعُد يفهم ما يقال. يتعلق الأمر بأنماط انتقائية patterns للغاية في المجال الشفوي والصوتي. والأمر نفسه ينطبق في مجال الكتابة. حيث لا يصلح إلا استعمال علامات قليلة جداً مُنمَّطة في الكتابة، وكل الأشياء الأخرى التي يراها المرء لا تدخل ببساطة في الاعتبار. الترابط البنيوي هو شكلٌ انتقائيٌ للغاية، يَستخدمُ نماذج بسيطةً نسبياً، كما هي الحال في الكتابات الأبجدية الصوتية المتطورة مثلاً، التي لا تتضمن إلا عدد قليل جداً من الأحرف، ولا تتضمن في اللغة ذاتها سوى القليل من الدرجات الصوتية المعيارية والعلامات الصوتية، لكنها بعد ذلك ولأنَّها مختزلة بهذه الطريقة، تتيح المجال لتشكيل توليفات مركبة للغاية[١]، تؤثر بدورها على تفاعلات الوعي والتواصل.

يمكننا أن نستنبط من هذا أنَّ الترابط بين المجتمع والبيئة لا يتم إلا من خلال

---

(١) كلمات، جمل، الخ [المترجم]

الوعي، وأنَّه بالتالي لا وجود لتأثيرات فيزيائية، أو كيميائية، أو بيولوجية على التواصل الاجتماعي. ولا بُدَّ لكل شيء من المرور عبر الثقب الضيق لإبرة التواصل. لا تولي أدبيات علم الاجتماع اهتماماً فعلياً لهذا بالرغم من اهتمامها بالفرد والمجتمع، لأنَّ هذا بديهي للغاية. الاختزال هو الشرط الضروري لبناء تركيب عالي التعقيد ضمن النسق الاجتماعي. ولو كان للظواهر الكيميائية مغزى بحد ذاتها دون مشاركة البشر، لو كان من شأن الكيمياء التأثير على التواصل، لانعدمت على الأرجح السيطرة داخل أنساق التواصل تماماً بما فيها عناوين التواصل وارتباط التواصل بالذاكرة.

يدل مصطلح الترابط البنيوي على هذا الحيز لإمكانيات التأثير مع مكاسب هائلة لإمكانيات التنامي والتراكم والاحتمالات من جهة، كما يدل على استبعاد كل المجريات الأخرى في العالم إلا إذا كان تأثيرها هداماً من جهة أخرى. يبقى التفكيك والهدم وارداً باستمرار، ويمكن التعرف من خلاله على أنَّ التحولات التطورية النشوئية كلما شكلت واحتاجت للترابطات البنيوية المشروطة الهادفة لتكييف الأنساق وتكوينها الذاتي مع البيئة، كلما نمَّت كُمُونَها الهدّام الذاتي. يخضع المجتمع اليوم إلى شروط بيئية كثيرة، لا يسعها التأثير عليه إلا بشكلٍ هدّام. المجال الضيق للتواصل المتأثر بالوعي هو المجال الوحيد الذي يستطيع المجتمع أن يساعد نفسه فيه. من السهل رؤية تلاؤم هذا التحليل مع الوضع البيئي الراهن.

الجدير بالملاحظة في كلتا الحالتين، في علاقة الدماغ مع البيئة الكيميائية ـ الفيزيائية وفي علاقة الوعي بالتواصل، هو ذلك التأثر الدائم للنسق ذي التكوين الذاتي عبر الترابط البنيوي. ولا يتعلق الأمر هنا بتأثيرات متقطعة تحدث من حين لآخر، بل تدأب الترابطات البنيوية على إمداد الوعي، أو نسق التواصل الاجتماعي أو الدماغ بالتشويش Irritation.

لكن ماذا يعني بالضبط وجود توافق بين الترابط البنيوي والتكوين الذاتي؟ هل يسعنا صياغة هذا بشكلٍ أدق؟ بدايةً لا بدَّ من التأكيد الدائم على أنَّه لا يوجد تحديد لبنى في النسق من قبل البيئة. لا تحدد الترابطات البنيوية حالة النسق. بوسع المرء أن يقول بأنَّها تزوِّد النسق بالتشويش. يتحدث ماتورانا عن «مُقلِّقَات» النسق. أما أنا فأفضل مصطلحات «التشويش»، «الإثارة»، أو «قابلية الاستجابة» انطلاقاً من منظور النسق. حيث يتم تنشيط استجابة النسق عبر الترابطات البنيوية.

لا بُدَّ من أن يكون واضحاً للمرء عند استخدامه لمصطلح التشويش بأنَّ الأمر هنا لم يعُد يتعلق بنظرية توازن. فقد استخدمت نظريات التوازن مصطلحات التشويش والاختلال أيضاً، وكان قد جرى صياغة مجمل نموذج التوازن فيما يخص التشويش في اتجاهين، من جهة بالنظر إلى احتمال وسهولة حصول التشويش: إذا تصورنا ميزان ما، تكفي قوى ضئيلة، بضع غرامات إضافية على إحدى الجهتين لكي يختل التوازن. لقد سمعنا بهذه التصورات التي ظهرت في القرن السابع عشر والتي كانت تخص التوازن التجاري balance of trade المصطنع أو التوازن الدولي: زيادة بضع جنود على الجانب الفرنسي مثلاً كانت أمراً يدفع البروس في ألمانيا للتسلح بغية إعادة التوازن.

لكن من جهةٍ أخرى كان هناك تصورٌ بأنَّ التوازن يتمتع بنوعٍ من البنية التحتية، نوعٍ من التجهيزات التي تعمل لصالح الحفاظ الذاتي على التوازن، بحيث يؤدي الإخلال إلى إعادة إنتاج التوازن من ناحية، إلى مضاربات في الأسعار مثلاً، أو إلى التسلح أو إلى أشياء أخرى حسب موضوع بحث نموذج التوازن، ومن ناحيةٍ أخرى أنَّ لهذه الإمكانيات حدوداً يؤدي تخطيها للاختلال أو الانهيار. وعندما انطلق المرء من توازنات حركية في مرحلة متطورة جرى الحديث عن قدرة النسق على إيجاد توازنات أخرى.

تم تطوير نوع آخر من أشكال الائتلاف في التوازن الأوروبي، بحيث يمكن تحقيق التوازن التجاري balance of trade بشكلٍ يختلف عن السابق. فأصبح لا داعي للعودة إلى الحالة السابقة دائماً للحفاظ على التوازن، بل يمكن للتوازن أن يتطور بشكلٍ حركي، بحسب تصورات التقدم مثلاً أو بحسب ما يعادله وظيفياً. كان المعنى الجوهري لهذا النموذج الذي كان بمثابة استعارة Metapher في الواقع، هو تعريف التوازن كشرط للاستقرار ووصف النسق بأنَّه مستقر من خلال توازنه، أو، إذا تذكرتم مطلع هذه المحاضرة، ربط الحفاظ على البنية أو الحفاظ على استمرار وجود النسق بمصطلح التوازن.

هذه النظرة أصبحت اليوم إشكالية من عدة نواح. فمن جهة هناك تصور في العلوم الطبيعية يقول أنَّ باستطاعة عدم التوازنات بالذات أن تكون مستقرة، ويقال في الاقتصاد إن النسق إما أن يكون مستقراً، إذا كان هناك وفرة في البضائع المعروضة وعدد ضئيل من المشترين، أو بالعكس إذا كان هناك الكثير من المشترين وقلة قليلة من البضائع. أما التناسب المحكم فيكون هشاً للغاية ولا يحقق أي نوع من الاستقرار. لهذا تحافظ الأنساق الاشتراكية على قلة البضائع، وفي المقابل تحافظ الأنساق الرأسمالية على قلة المشترين، وفي كلتا الحالتين هناك عدم توازن مستقر بدوره. هذا توجه يضع النموذج القديم موضع الشك. من جهة أخرى، إذا انطلقنا من تصورات التكوين الذاتي، والانغلاق العملياتي والترابط البنيوي، يصبح نموذج التوازن إشكالياً، لأنَّنا سنعتبر عدم التوازن والتوازن متكافئين من الناحية الوظيفية، إذ يسهم كلاهما في التوصل إلى الاستقرار.

بهذا يكون لمصطلح الإرباك أو مصطلح التشويش، أو الإثارة، أو الاضطراب معنى آخر. والسؤال الآن: كيف نفهم التشويش داخل النسق إذا تخلينا عن نموذج التوازن. على الأرجح أنَّ أفضل طريقة هي تصوّر أنَّ النسق

يمتلك بنى معينة، أي مجال إمكانيات معين لعملياته الذاتية يكون محدوداً للغاية عبر التكوين المحتمل، ولكن أيضاً عبر ما يمكن تناوله ومعالجته ضمن نمط البنية القائمة بدون تغيرات كبيرة وغير واضحة للبنية، بحيث يتم قياس الإرباكات دائماً بحسب البنى و/ أو في مجال الوقائع ذات مغزى بحسب العمليات المحتملة أو أيضاً بحسب التوقعات التي أثبتت صلاحيتها في النسق، وتعطي المعلومات من داخله. ومن هذا المجال للإمكانيات، يُقدِّم الإرباك أو تُقدِّم المعلومة أو التشويش هذا أو ذاك، ما هو آني، للنسق. ويمكن لهذا أنْ يمهد لإجراء عمليات بحثٍ أو تشخيص. ربما لا يعرف المرء من اللحظة الأولى عندما يشتمّ رائحة شيءٍ يحترق، هل شبّ حريقٌ ما أم أنَّها مجرد حبات بطاطا تحترق على الموقد أو ربما حدث شيءٌ آخر. ومع ذلك لا يوجد سوى إمكانيات محدودة للتفسير عند شمّه لرائحة معينة. لا يفترض المرء تسرباً في خزان البنزين عندما تنبعث رائحة شيء محروق ـ أم هل يفترض ذلك؟ على أية حال يتناسب مدى الإمكانيات مع سرعة وقدرة النسق على معالجة المعلومات.

إذاً، التشويش يعني الشروع بصيرورة معالجة معلومات، بصيرورة يمكن التعامل معها بشكلٍ عملياتي في النسق، تشويشات يتم تذليلها في الوعي مثلاً من خلال التفكير، أو من خلال دفع الإدراك في اتجاه مكان التشويش، أو عبر معالجتها بشكلٍ تواصليٍّ في التواصل. كأن يطرح المرء سؤالاً معاكساً، وأن يجعل التشويش موضع نقاش. يُحذِّر المرء الآخرين، أي أنَّه يترجم ما يمكن أن تتم صياغته في النسق بشكلٍ لفظي، على الرغم من عدم ظهوره في البيئة ككلمة، إلى صيرورة نسق غير قادرة على ضمان التوصل إلى نتائج، لكنها تُقدِّم إمكانيات لتحريك النسق وللحفاظ على حركته.

بهذا يجري فصل مصطلح التشويش عن نموذج التوازن، ويتم استخدامه لوصف ما يمكن تسميته بصيرورة معالجة المعلومات. وعلى الرغم من أنَّي لست

على اطلاعٍ كافٍ على الاقتصاد، لكني أُرجح اليوم حدوث استبدال نماذج التوازن بنماذج معالجة المعلومات في هذا المجال أيضاً. العامل المشترك لصيرورات تحويل النظرية هذه هو السؤال عن طبيعة رد فعل النسق على ما يراه تشويشاً، على الرغم من أنَّ هذا في البيئة ليس تشويشاً بطبيعة الحال. هل يتم ذلك من خلال إعادة إنتاج التوازن، أم من خلال إيجاد توازن آخر، أم من خلال صيرورات معالجة المعلومات ـ وهي صيرورات تكون متوافقة مع قدرة النسق.

كما يعني هذا ضرورة ملاءمة مصطلح المعلومة على ضوء هذا التفسير الجديد. فمنذ خمسينيات القرن العشرين انتشر مصطلح المعلومة بشكلٍ كبيرٍ وعلى نحوٍ يمس الوضوح المفاهيمي للمصطلح. فجرى الحديث على سبيل المثال عن معلوماتٍ وراثيةٍ وتم التعامل بهذا المصطلح مع البنى على أنَّها استعلاميةٌ، بحيث كانت الرموز الوراثية تتضمن معلومات بحسب الاستخدام اللغوي لعلماء الأحياء مثلاً، على الرغم من أنَّ الأمر هنا يتعلق ببنى لا بوقائع. وعلاوةً على ذلك بقي الجانب اللغوي لمعنى المصطلح بلا تفسير، وبالتالي مسألة ماهية المجال الذي تختار منه المعلومة. إذا وضع المرء هذين الجانبين نصب عينيه وأراد أن يعبِّر عنهما بشكل مصطلح المعلومة، يعني هذا أولاً أنَّ المعلومة عبارة عن واقعة أو حدث دائماً، أي أنَّها بالضبط ليست شيئاً موجوداً باستمرار. على سبيل المثال، جامعة بيليفيلد ليست معلومة، وحتى عندما تأتون إلى الجامعة يومياً، فلا تُنشطون دائماً معلومات جديدة من نوع: إنها ما زالت هنا، وتندهشون غداً لأنها ما زالت في مكانها.

جامعة بيليفيلد عبارة عن بنية ليس لها قيمة استعلامية، مع أنَّها تمتلك معنى (فأنتم لكم حقاً تصور معين عن سبب قدومكم إليها) لكنها لا تعطي معلومات جديدة. إذاً لا بدَّ للمرء من تمييز المعنى أو أيضاً البنية الثابتة نسبياً عن التأثير المفاجئ للمعلومة. ثانياً لا بدَّ للمرء من بناء مصطلح المعلومة على شاكلة

مصطلح الشكل، أي رؤيته مصطلحاً ذا جانبين. فمن جهة هناك مفاجأة، ولكن من جهة أخرى لا توجد هذه المفاجأة إلا لأنَّ المرء كان قد توقع شيئاً، ولأنَّ المرء يحدد مجالاً من الإمكانيات، تقول فيه المعلومة هذا وليس ذاك. إذا جاء أحد المعارف بسيارته الجديدة، فهناك مجالاً معيناً من الإمكانيات عن ماهية السيارة التي سيأتي بها. لا يتوقع المرء كرسي بحر في هذه الحالة، عندما يقول بأنّه قادم بسيارة جديدة.

يشترط وجود المعلومة، دائماً، تحديد المرء لإمكانية دون إمكانيات أخرى، وحصوله ضمن مجال من الإمكانيات على هذه الإمكانية أو تلك باعتبارها معلومة. المعلومة هي انتقاء من مجال ما من الإمكانيات[١]، وإذا تكررت عملية الانتقاء، فلن تفضِ إلى معلومة. عندما يقول أحدهم الشيء نفسه مراراً وتكراراً يبقى المعنى ثابتاً، لكن المعلومة تختفي تماماً أو تقتصر على حيثية أنَّ هناك شخصاً يرى معنى ما على ما يبدو في قوله المتكرر للشيء ذاته، وهذا يفاجئ، لأنَّ المرء يتوقع عادةً أن تُتْبَع كلُّ جملةٍ بجملةٍ أخرى مختلفةٍ وليس بالجملة ذاتها، على غرار أسطوانة ذات خلل في أحد الأخاديد المحفورة فيها ما يؤدي لأن تعيد نفسها باستمرار ـ لكن عندها يكون بوسع المرء أن يفسر الخلل في الأسطوانة بوصفه نقيضاً لعمل الأسطوانة العادي.

تضاف إلى هذا المصطلح ثنائيةٌ أخرى هي عبارة لجريجوري باتيسون Gregory Bateson يُستشهد بها بكثرة تقول إنَّ المعلومة: «هي اختلاف يصنع اختلافاً» "a difference that makes a difference". هذه العبارة نقرأها لدى باتيسون هكذا ببساطة[٢]. يعثر المرء عليها كنص دون أن يجري التفكير بشروط

(1) Claude E. Shannon und Warren Weaver, The Mathematical Theory of Communication. Urbana, Il: Illinois UP 1963.

(2) Gregory Bateson, ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, =

هذه الصياغة. إلا أنّنا نستطيع أن نرى في سياق هذه المحاضرة أنَّ المصطلح يتأرجح بين اختلافين، أي أنّه لا يتحدث عن الاختلاف باعتباره وحدةً ما، بل يجري الحديث عن «الاختلاف»، أي عن اختلاف بالنسبة لما هو ممكن، عن اختلاف من شأنه تغيير حالة النسق. يتعلق الأمر هنا بتمايزين: أحدهما هو الاختلاف والآخر هو حالة النسق قبل وبعد التعرف على الاختلاف.

إذا أخذنا بهذا كله نصل إلى نتيجة مفادها أنَّ المعلومات لا يمكن أن توجد إلا ضمن أنساق. كل نسق ينتج المعلومة. يعود هذا إلى جملة من الأسباب تتعلق بهذه المجموعة من المصطلحات. هناك في البدء فضاء الإمكانيات التي يمكن للنسق تصوره أو يمكن الحديث عنه، فضاء الإمكانيات هذا محدود ولا يمكنه التواجد إلا في النسق ذاته. ولا توجد هذه الإمكانية بهذا التفصيل والتلاؤم في البيئة[١].

يتعين على النسق أن يكون قادراً على بناء توقعات، لكي يستطيع رؤية الإمكانيات، ويتعين عليه امتلاك نماذج وقوالب لكي يستطيع التصنيف، وهذه المقدرة تعود للنسق، ويمكن أن تختلف بشدة من نسقٍ إلى آخر. مجمل عملية الانتقاء تتم ضمن النسق وليست موجودة في البيئة. ناهيك عن أنَّ بنية الوقت تتعلق بالنسق المعني. من الممكن أن يكون شيءٌ ما في البيئة منذ زمنٍ كما يتبين لمراقِبٍ آخر، لكن نسقاً معيناً لا يَخبَرُه إلا في وقتٍ معينٍ لاحقٍ. يتحدد هذا الوقت من خلال أسلوب عمليات النسق ذاته. أي أنّه لا معنى أن نقول، إنّه يوجد كميات هائلة من المعلومات في البيئة، وإنَّ وحده نقل المعلومة إلى النسق يتعلق بالنسق ذاته، بل يجب القول بأنَّ النسق يلتقط حالات ذاتية،

= biologische und epistemologische Perspektiven. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, z. B. S. 582.

(1) Heinz von Foerster, Bemerkungen zu einer Epistemologie des Lebendigen. In: Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 116-133.

تشويشات يخبرها بذاته، ليصنع منها معلومات ويتابع العمل بهذه المعلومات. هذا يعني إذاً أنَّ المعلومات ليست جُسيمات صلبة أو عناصر ثابتة يمكن نقلها من البيئة إلى النسق.

إذا وضعتم هذا نصب أعينكم وألقيتم نظرة على الأدبيات ستلاحظون أنَّ الاستخدام اللغوي العادي بهذا المعنى عديم الدقة وستجدون في كتابات علوم التواصل Kommunikation بالذات ما هب ودب من التعابير عن نقل المعلومة وما إلى ذلك. وعندما يقرأ المرء أنَّ وسائل الإعلام، الصحف، والأخبار تنقل المعلومات، يفترض هذا مفهوماً مبهماً للمعلومة، أو بتعبير آخر، يفترض أنَّ مراقِباً ما يستطيع التعرُف على أنَّ نصاً معيناً قد أصبح معروفاً لنسق الوعي بعد قراءته، أو أنَّ نصاً معيناً قد ورد في الصحف بعد أن وزعته وكالات الأنباء. لكن المعلومة في الحالتين هي أنَّ الأمر يحدث على هذا النحو. أما السياق الذي انبثق عنه هذا الاختيار فيعود إلى خصوصية كل نسق على حدة. المراقِب وحده يستطيع أن يستبين الهويات بعد تبسيطات كبيرة. وإذا أراد المرء معرفة أية هويات استبينها المراقِب يتعين عليه مراقبة المراقِب.

ربما توجب شرح هذا مرة أخرى من خلال مثال. شكل انهيار الاقتصاد الاشتراكي إحدى الوقائع الدرامية في السنوات العشرين أو الثلاثين الأخيرة، ولم يكن هذا الاقتصاد في وضعٍ يسمح له بتحويل المعلومات من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة كما بدا بوضوح. فمراكز التخطيط لم تكن في الواقع على معرفة بالذي كان يحدث على الصعيد الاقتصادي (بغض النظر عن مفهوم «الاقتصاد» في هذا السياق)، بل لم تستطع إلا رؤية ما إذا كانت مخططاتها قد نُفِّذَت أم لم تنفذ، وكان باستطاعة كل المشاركين بصيرورة التخطيط أن يروا بدورهم أنَّ المركز يرى ما إذا كانت المخططات قد نفذت أم لم تنفذ. كان الأمر يدور حول خطة سياسية للقيم التي يتوجب الوصول إليها،

والتي تم بشكلٍ أو بآخر تحقيقها أو عدم تحقيقها، ومجمل النسق كان يستند إلى هذا. كان بإمكان المرء التوصل إلى هذه المعلومات من خلال معطيات واقعية أو أيضاً بالتزييف من خلال بيانات وهمية والحفاظ بهذه الطريقة على مجمل سير صيرورة معالجة المعلومات دون أن يكون هناك إمكانية لانتشار معلومات داخل الاقتصاد ذاته سوى هذه المعلومات السياسية. ولربما يمكننا أن نقول إلى حَدٍّ ما أنَّ الاقتصاد والسياسة لم يكُنا منفصلين فيما يخص صيرورة معالجة المعلومات، لأنَّ الاقتصاد لم يأخذ بعين الاعتبار سوى المعلومات السياسية أو الحكومية.

الأمر لا يختلف كثيراً في اقتصاد السوق الحر. أعتقد أنَّ المعلومات التي نتعامل معها هنا باعتبارها معلومات اقتصادية، وعلى الرغم من وجود أساسٍ لها في واقع حسابات الشركات والبنوك، إلا أنَّ تجميعها للحصول على أعداد العاطلين عن العمل، أو على قيم التجارة الخارجية، أو العملة وما إلى ذلك، قد تم صنعه لأغراضٍ سياسية وحسب. إذاً، تعمل السياسة ببيانات، مستخلصة حقاً من بيانات في الاقتصاد، إلا أنَّ قيمتها الاستعلامية للسياسة لا تكون قائمة إلا بعد تجييرها بوصفها بيانات سياسية، في حين تكون الأهمية لمعلومات أخرى مختلفة جداً على مستوى عمل الشركات. ففي الشركات تتم إعارة الاهتمام للموازنات المالية، وللتعهدات تجاه الزبائن، وللأسعار، ولما يفعله المنافسون، ولازدياد أو نقصان العرض والطلب وبالتالي إلى أحجام الإنتاج الخ. عالم المعلومات هذا اقتصادي خالص وخاص بالنسق المعني. أما إذا كان هناك في الاقتصاد من يعير اهتمامه لإحصائيات العاطلين عن العمل في توجهاته، فهذا أمرٌ مستبعد. تعد معطيات السوق ضمن الاقتصاد بوصفها معلومات. وتقوم الشركة بنفسها بقراءة هذه المعلومات بمساعدة قسم المالية الخاص بها، أي أنَّها تتعامل مع معلومات صنعتها هي بذاتها. ولا تتطابق المعلومات مع بعضها إلا بالنسبة لمراقِبٍ ما في أفضل الأحوال. أما محتوى المعلومات فيتم إنتاجه في النسق ولأغراضه.

ربما نكتفي بهذا حالياً فيما يخص مصطلح المعلومات الذي احتل بشكلٍ ما الموضِع الذي كانت تحتله نماذج التوازن الفذة سابقاً، ولكنه مصطلح يقدم أيضاً إمكانيات أقل للتنبؤ بسلوك النسق، إذ أنَّ هذا الأمر يعود بدوره للنسق ذاته بحسب فكرة التكوين الذاتي.

أعود الآن ثانية إلى مصطلح الترابط البنيوي وأود من خلال مثالين أن أعرض أو أن أدفع إلى التفكير فيما إذا كنا قد كسبنا شيئاً بهذا وما هو الشيء الذي قد كسبناه. المثال الأول هو النشوء والارتقاء والآخر هو النشأة الاجتماعية.

تعمل نظرية النشوء والارتقاء في المقام الأول على شرح أسباب وجود وفرة تنوع الأجناس الحية، أيْ وجود بنى ينتظم فيها التكوين الذاتي للحياة. كيف يحدث هذا التنوع الذي استوجب في النظريات القديمة دائماً نوعاً من التفسير اللاهوتي أو التخطيطي Design، لأنَّه لم يكُن بمقدور المرء أن يتصور أنَّ شيئاً كهذا قد نشأ دون تعمد إنشائه. ونظرية النشوء والارتقاء تخلت عن هذا التفسير اللاهوتي أو التخطيطي، وواجهت بعدئذ معضلة شرح كيفية تكوُّن هذا التنوع للأجناس.

إذا انطلق المرء في هذا المجال من التكوين الذاتي، يعني هذا أنَّه في التكوين الذاتي ذاته لم يتم بعد إدراج أو تحديد أية أجناس يكن أن تنشأ أصلاً. التكوين الذاتي هو مبدأ بلا قيمة تفسيرية كبيرة، كما كنت قد ذكرت لدى عرضي لهذا المصطلح. الحياة هي اختراع فريد لا يحتوي حتى في نواته على ما قد ينبثق عنه. هناك الكثير من الإمكانيات التي لم تثبت صلاحيتها، والتي تم نسيانها واندثرت ثانية، ومن جانب آخر هناك تنوع زاخر من أشكال الحياة مازال قائماً. إذاً التكوين الذاتي ليس نوعاً من المبادئ التي تمايز نفسها. وإلا كان ذلك سيؤول بنا إلى الأساطير بمفهوم المذهب القديم القائل بمقدرات النواة المُعدَّة والتي نمت وتشعبت ذات يوم. هذا كان المعنى الأصلي للتطور، أي أنَّ كلَّ شيءٍ كان موحداً وتطور وتشعّب بعد ذلك.

أما التكوين الذاتي فلا يشرح النشوء والارتقاء سوى في سياق شروط التوافق مع البنى. لذا يحتاج المرء لكلا المصطلحين اللذين يميزهما ماتورانا: المنظمة ذاتية التكوين والبنية لكي يتمكن من تفسير الاختبارات التي تجريها عملية النشوء والارتقاء من أجل معرفة البنى المتوافقة مع التكوين الذاتي والبنى التي لا تتوافق معه. التوكيد في هذه النظرية يقع إذاً على التوافق بين التكوين الذاتي والتطورات البنيوية. يتعلق الأمر بوصف إمكانية: التكوين الذاتي، أو اختراع أسلوب للعمليات يتناسب مع التكوين الذاتي، وهو بنظرة استرجاعية مجرد مسودة يتم المحافظة عليها لأنَّها تستطيع أن تتخذ عدداً كبيراً من الأشكال المختلفة. إذا تصور المرء جدلاً أنَّ نسقاً ذاتي التكوين يستطيع البقاء على قيد الحياة بطرازٍ بنيوي واحدٍ فقط، لكان احتمال بقائه على قيد الحياة ضئيلاً للغاية، لأنَّ احتمالات هدمه تكون كبيرة بسبب الترابط البنيوي. يستطيع النشوء والارتقاء تجاوز خطر الهدم والبقاء على قيد الحياة بسبب توفر إمكانيات أخرى باستمرار، تُكسبُ التكوين الذاتي للحياة تعقيداً أكبر من خلال بنى.

هذا يعني بالمناسبة أيضاً، أنَّ المرء لا يسعه أن يقول أنَّ التركيب والتعقيد البنيوي ينشأ لأنَّه يسهم في البقاء، وأنَّ الأنساق الأكثر تعقيداً تمتلك فرصاً أفضل للبقاء من تلك الأقل تعقيداً. فقد ثبت العكس بالتجريب. يتعين النظر إلى التعقيد باعتباره تطوراً ثانوياً للتكوين الذاتي، باعتباره محولات فوق ـ وراثية epigenetisch، وأكاد أقول تشويه للحياة. تكمن المعجزة في أنَّ الحياة لا تزال مستمرة، حتى وإن كان اكتساب التعقيد يستدعي دائماً ترابطات بنيوية جديدة، لكي تخفف التأرجح بين النسق والبيئة. على سبيل المثال توجد كائنات حية متحركة، لديها امتيازات معينة، لأنَّها تستطيع البحث عن غذائها بنفسها، ولكن على الجانب الآخر لديها أيضاً علاقات تبعية معينة بالبيئة ليست موجودة لدى الكائنات غير المتحركة.

كما أنَّ هناك كائنات حية ذات جهاز عصبي مركزي مثلاً، تحتاج إلى درجة حرارة دم ثابتة، وإلى الكثير من الشروط الأخرى لكي تعيش. بهذا تزداد التبعية للبيئة، وتزداد الترابطات البنيوية، ويزداد التعقيد، وبينما المعيار في نظرية النشوء والارتقاء الداروينية هو التكيّف الأفضل مع البيئة، لا يمكن أن يقال من وجهة نظر مصطلح التكوين الذاتي في الواقع سوى أنَّ الأمر يتم بنجاح، وأنَّ من الواضح أنَّ كيمياء الحياة الحيوية غنية بالأشكال الممكنة، بحيث تستمر الحياة على الرغم من ازدياد التعقيد وعلى الرغم من ازدياد تعقيد العلاقات بين النسق والبيئة وضرورة إعمال مزيدٍ من الترابطات البنيوية بعيدة الاحتمال نسبياً.

كما يمكن للمرء أن يُسقط هذه المقولات على نشوء وارتقاء الثقافات أو المجتمعات، إذا شاء التكلم بصيغة الجمع ـ هنا أيضاً يتوافق كمٌّ هائلٌ من التنوعات مع التواصل. فبعد أن تم اختراع التواصل ذات مرة، أو بتعبير أفضل: بعد نشوء التواصل ذات مرة ليس كأمرٍ يحصل بشكلٍ متقطعٍ بين الكائنات الحية، بل كمؤسسةٍ مستمرةٍ تسبب الإحساس بالضيق إذا تجالس الناس دون أن يتواصلوا (تذكروا مقولة باول فاتزلافيكPaul Watzlawick الشهيرة: لا يستطيع المرء أن لا يتواصل[1]، باستثناء إذا كان ربما في مقطورة قطار، لكن في هذه الحال يوجد إذنٌ بعدم التواصل من نوع خاص)، لا بدَّ أن يكون هذا التواصل قد كوَّن كمون النشوء والارتقاء، أي التكيّف مع قدرات إدراك الحاضرين، أو أيضاً التكيّف مع المقدرة الذهنية ومع آراء الذين يعبرون عن أنفسهم كتابةً.

مع أنَّ التواصل يبقى أبداً تواصلاً، ومع أنَّ التكوين الذاتي هو تكوينٌ ذاتيٌ دائماً، لكنْ هنالك بنى في غاية التنوع لما يمكن قوله ولما يمكن التوصل إلى فهمه. مجال البلاغات أو التبليغات Mitteilung القابلة للفهم، مجال المقبول

(1) 84 Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation: Formen, St?rungen, Paradoxien. Bern: Huber 1969, S. 50 ff.

به، بمعنى استعداد الآخرين لإتِّباعه، يمكن له أن يتطور عبر كل مرافق التواصل الثقافية الإضافية ليصبح بالغ التنوع ووافر الاحتمالات. وهكذا توفر اللغة أشكالاً معينة لأقوال إيجابية ولأقوال سلبية على حدٍّ سواء. عبر اللغة يستطيع المرء التعبير عن كل ما يقوله بشكلٍ سلبي، دون أن يفقد بذلك إمكانية أن يفهمه الآخرون. يا له من أمرٍ بالغ العجب، فالسالب يميل عادة إلى الهدم.

عندما ينفي المرء في مجال الحياة، يتوقع السامع دماراً أو ما شابه ذلك، لكن في اللغة يرتبط النفي بإمكانية فهم معنى البلاغ. يبقى التواصل قائماً أيضاً عندما يقول المرء، «لا أعتقد ذلك»، «لا أود ذلك»، «لا أريد ذلك»، أو إذا أصدر المرء تعليمات سلبية: «لا تفعل ذلك» الخ. الإيجابي والسلبي يُفهم بشكلٍ حسن، ويتم التواصل ويجري التكوين الذاتي، وعندها تواجه الثقافة أو المجتمع معضلة التعامل مع النفي الذي يُظهِرُ في لحظة فهمه بالذات ميولاً للنزاع ويحتاج تِبعاً لذلك ميكانيكيات لحل النزاع.

تستطيع التطورات الثقافية أن تُنتج أساليب للتواصل بعيدة الاحتمال للغاية ومن ثم أساليب للسلوك، لا نتعجب منها إلا لأنَّنا تعودنا عليها. فكروا فقط في هذا الواقع المدهش: أنتم تجلسون هنا وتستمعون إلى محاضرة صعبة الفهم لا يبرر صعوبتها سوى التخصص النظري. لماذا تفعلون هذا؟ لماذا يقوم التواصل هنا؟ لماذا لا تغادرون المكان مسرعين؟ لكن هنالك أيضاً أمثلة أخرى: لماذا يعطيكم أحدهم شيئاً من الطعام لمجرد أنَّكم قد دفعتم له نقوداً؟ لماذا يقبل شخصٌ ما بأهوائكم فقط لأنَّه يحبكم؟ لا بدَّ من وجود أنماطٍ لهذا، تعمل بشكلٍ تواصلي، لكن لم يتم تحديدها بعد في واقع أو في ابتكار التواصل.

كيف يمكن إذاً شرح هذا النشوء للتنوع إن لم ينطلق المرء من أنَّ أسلوب العمليات التي تُنتِجُ هذه الأنساق تُبدي من جهتها توافقاً مع كمٍّ هائلٍ من أنماط البنى، وأنَّ اللغة على سبيل المثال تبقى مفهومة، بغض النظر عما إذا

تم النفي أو قول شيء بعيد الاحتمال، وأنَّه بذلك تزداد الإثارة، أي الترابط البنيوي بحالات الوعي. على سبيل المثال تزداد الحساسية إزاء آراء الآخرين في مجتمع ما، بحيث يهاب المرء من المواجهة الصريحة، فيبحث عن التفافات ويكذب ويستطيع النظر إلى مواقف ظاهرية صورية بتعاطف والتعامل معها بشكلٍ تواصلي وإلى آخره. هذه ترابطات بنيوية بين الوعي والتواصل، كان قد تم تتابع تطورها في مسار النشوء والارتقاء، للوصول إلى مستوى أعلى من التعقيد.

كل هذا يحدث إذا انطلق المرء من التكوين الذاتي، حتى دون أن يكون له أساس في أسلوب العمليات ذاته، أي دون اضطرار المرء لافتراض وجود طبيعةٍ للحياة أو طبيعةٍ للتواصل تتضمن بداخلها نزعةً للتطور والتنوع، وتميل بالفطرة إلى الكمال وإلى التنوع وإلى التمايز وإلى التعقيد. ونحن نراقب فقط هذه الإمكانية بوصفنا مراقِبين. لذا لم يعُد بوسعنا القبول بنظرية التقدم. لا يمكننا القول بوعي تفوّق العالم الحديث أو بوعي تفوّق المجتمع الحديث المتباين إزاء الأشكال البدائية. لا يوجد في النظرية ذاتها أساسات مشابهة لهذا كما كان موجوداً بشكلٍ محدود في نظرية الطبيعة القديمة. لا يوجد ببساطة سوى الاندهاش من أنَّ الأمر ما زال يحدث تحت هذه الظروف، أي أنَّ التكوين الذاتي ما زال موجوداً تحت ظروف التعقيد الشديد.

كان النشوء والارتقاء هو المثال الأول. أما المثال الثاني فهو النشأة الاجتماعية Sozialisation، الذي يُظهِر توازياً تاماً، بالرغم من أنَّني لا أريد أن أقول، بأنَّه يمكن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء بدون تغييرات في تطورات الوعي. في البداية لا بدَّ من الانطلاق من أنَّ الوعي هو نسقٌ مستقلٌ ذاتي التكوين، هذا يعني قدرته على مواكبة الانتباه بمساعدة التمييز، ليميِّز بين ما هو وعي محض وما هو موضوع Objekt، أي بالتمييز بين ما إذا كان تناوله يتم عبر مرجعيةٍ ذاتيةٍ

أو عبر مرجعيةٍ غريبةٍ. إذا كانت هذه الإشارة كافية هنا، يَطرح عندها السؤال نفسه عن كيفية حدوث التوافق بين السياقات التواصلية، أي بين المجتمع وكمون الوعي.

يقول علم الاجتماع تقليدياً بأنَّ هذا يتم عبر نقل أنماط بنى معينة من جيلٍ إلى آخر. ويقول بأنَّ الثقافة تخزِّن توقعات الأدوار، والعبارات التقليدية، وتعريف الحالات، ونمط القيم وما شابه ذلك، ولأنَّها تُعرض مراراً وتكراراً، يأخذ النشء بهذه الأنماط، التي تكون فيما بعد لدى النشء نفس الأنماط التي كانت لدى الآخرين. وكما هي الحال في كل الأفكار التي تتناول مسائل النقل، يطرح السؤال نفسه هنا أيضاً عن كيفية نشوء هذه الهوية. كيف يمكن أن يتطابق تصوركم عن الجامعة مع تصوري عن الجامعة، في حين أنَّني مضطرٌ في العلاقة مع الجامعة لأنْ أحذو سلوكاً مختلفاً عن السلوك الذي يتعين عليكم حذوه؟ كيف يستطيع المرء التحدث عن التطابق، دون أن يتدخل مراقِبٌ يستطيع تحديد صفات معينة للجامعة وليعرِّف الهويات بناءً على هذا التحديد الانتقائي للغاية؟

من هنا ينبع الشك فيما إذا كان من الممكن فهم نظرية النشأة الاجتماعية المبنية على نموذج النقل. لا يتغير في هذا الشك أي شيء إذا تصور المرء علاقة متبادلة، أي، إذا تصور المرء أنَّ القَيِّمَ على التنشئة الاجتماعية، المعلم، المربي، أي ذاك الشخص الذي يفهم نفسه كنموذجٍ للسلوك الصحيح ويقوم بعرضه، يتعلم هو ذاته ضمن صيرورة النشأة الاجتماعية. ويتعلم التقيد بحدود استيعاب المتعلمين. وهذا بدوره يتطلب عملية النقل.

لكن عندما ينطلق المرء من التكوين الذاتي، تكون النشأة الاجتماعية على عكس ذلك، تكون دائماً تنشئة اجتماعية ذاتية. لا يستطيع إلا الشخص ذاته أن يُشكِّل نفسه على نحوٍ يفي بمتطلبات معينة في حركة التداول الاجتماعي، يفي بشروط معينة، أو على نحوٍ يمكِّنه من رد الفعل بأسلوبٍ معينٍ، من النوع

السلبي مثلاً. أعتقد أنَّه لا يمكن شرح التنوع الهائل للأفراد إلا بهذه الطريقة وليس عن طريق فرضية الانتقال[١] (Transmissionsthese) وإذا انطلق المرء من أنَّ الوعي هو نوعٌ من الصفحة البيضاء، وغضَ الطرف عن أنَّه في أفضل الأحوال هناك برمجةٌ بيولوجيةٌ مسبقةٌ ضئيلة، أكان ذلك الكفاءات اللغوية بالفطرة التي يدّعيها تشومسكي وما شابه، أو الغرائز المؤسسة على البيولوجيا، فإنَّ للوعي قابلية هائلة للتشكُّل. وعندما ينظر المرء بالمقابل إلى الثقافة وعروضها كشيءٍ موحَّدٍ نسبياً، لا بدَّ له من أن يفسّر نشوء هذا القدر العالي من الفردية الذي نراقبه.

يبدو أنَّ نظرية التكوين الذاتي تقدم نقطة انطلاقٍ أفضل في هذا السياق. فهي تشير إلى أنَّ كلَّ نسقٍ يطور بنى ذاتية وبفضل تطوير البنى الذاتية، والأفضليات الذاتية، وأيضاً الكلمات الذاتية (التي يسع المرء التعامل أو عدم التعامل معها)، والجمل الذاتية التي يمكن للمرء أن يكررها، بفضل بنى أساسية كهذه يستطيع بناء بنى ذاتية، ويستطيع أن يصبح قابلاً للتجاوب وأن يمضي في طريقه الخاص الذي لا تحدده أحكام ثقافية، وذلك من خلال إثارته من قبل بناه الذاتية.

إذ لا يوجد برنامجٌ ثقافيٌ للفردية. بطبيعة الحال يوجد برنامج على شكل قاعدة تقول كن فرداً، أو حقق ذاتك، لكن حتى هذا البرنامج القائل بوجوب أن يكون المرء فريداً قدر المستطاع، وأن يختلف عن الآخرين، وأن يرتدي ملابس مختلفة وما إلى ذلك، تؤدي إلى نسخ برنامج عادي وتافه، أي بالضبط إلى غياب الفرد. بالمناسبة، دار حول هذا الموضوع نقاشٌ ديني الصبغة في القرن التاسع عشر أشار إلى أنَّ الفردية هي هبة من الله وموجودة بوجود الروح، وأنَّ

---

(١) الانتقال الوراثي لصفات معينة من جيل إلى جيل. انتقال العادات والتقاليد والمعرفة من جيل إلى جيل [المترجم]

كل التفخيم للفردية من قِبَلِ الفلاسفة الدنيويين الذين يقولون بأنّه على المرء أن يكون فردياً وأنَّ عليه أن يجهد للتوصل لهذا من خلال التعليم وما إلى ذلك، ما هو إلا هوس جماعي.

هذا النقاش كان قد أظهر عدم جدوى التوصل للفردية من خلال النشأة الاجتماعية إذا وُضِعَ نقل الأنماط شرطاً لها. أما إذا انطلق المرء من التكوين الذاتي، يسهل عندها استيعاب تكوين بنية الوعي الذاتي، تكوين الذاكرة الذاتية وتكوين الأفضليات الذاتية بوصفها محصلة تاريخ نسق فردي لا يتعلق بالعرض الثقافي ولا يقوم بالتمييز بين التوافق أو الاختلاف. لو كان الأمر يتعلق بالنقل فقط ولو تعين وصف كل شيء مغاير باعتباره خللاً، لما كان من الممكن تفسير حدوث الفردية، ولما كان هناك سوى نُسخ متنوعة بحسب مدى التباين الثقافي.

لكن عندما تُعطى الفرصة لكلِّ فردٍ ولكلِّ وعيٍ متواجدٍ في النشأة الاجتماعية للقبول أو الاختلاف، ولقول نعم أو لا أو للتفكير وللبحث عن الفردية في الاختلاف، عندها يصل المرء على الأرجح إلى نظريةٍ لنشوء الطبائع الشخصية أفضل بأشواط عبر تاريخ التكيّف التكتيكي، وفرض الاختلاف عن التيار، والاختلافات الباطنية، والاعتراف بمعايير لا يستطيع المرء القبول بها تماماً، أو أيضاً عبر استدخال معايير يقبل بها المرء بدايةً بسبب الإلزام ولاحقاً بسبب متطلبات التماسك مع السلوك الذاتي. هذه الدروب المختلفة المفتوحة أمام الفرد والمتوافقة مع التكوين الذاتي، توفر نقطة انطلاق أفضل لنظرية النشأة الاجتماعية من التي يوفرها نموذج النقل.

بهذه التحليلات أكون قد انتهيت من طرح الأفكار المتعلقة بالترابط البنيوي. لقد حاولت أن أعرض عليكم ترتيب اصطلاحي من شأنه باعتقادي أن يقدِّم نتائج تفسيرية أفضل مما تقدِّمه نظريات الأنساق القديمة البسيطة نسبياً، مثل نظريات التوازن أو النظريات التي استخدمت نماذج سببية. الأمر الحاسم هو

فكرة التكوين الذاتي المتينة للغاية وعظيمة القدرة على استيعاب بنى مختلفة، والتي تكاد تكون عصية عن التقويض عملياً. فالحياة ابتكارٌ متينٌ. والتواصل عملية متينة بامتياز ـ المرء يستطيع دائماً أن يقول شيئاً ما، حتى في أصعب الظروف. النزعة البنيوية structural drift لأسلوب عمليات متين كهذا لا يمكن التنبؤ بها عملياً، ولذلك بالذات تكون المحصلة تنوعاً هائلاً. وأكاد لا أجد إمكانية لشرح هذا بالطريقة التقليدية.

لكنني الآن سأبدأ بشيءٍ جديد. كنت قد تحدثت حتى الآن دائماً عن عمليات فقط، منطلقاً من الافتراض الأساسي الذي سنحتفظ به الآن أيضاً، الافتراض القائل بأنَّه يتعين على المرء إذا أراد فهم إنتاج الأنساق لنفسها، أن ينطلق من العملية وليس من عناصر غير قابلة للحل في نهاية الأمر. بيد أنَّني أود أن أنوه لشيءٍ مهمٍ يتعلق بالمحاضرة القادمة على وجه الخصوص. الآن يظهر المراقِب. وبالتالي سيتغير كل شيء. بذلك سيتغير مجمل قوام النظرية، وتحديداً بالابتعاد عن اللغة الانطولوجية البسيطة التي استخدمتها حتى الآن، فقد قلت بأنَّ هناك عمليات يتعين على المرء أن ينتبه لها. إلا أنَّنا الآن سنطرح السؤال: من الذي يقول هذا؟

بالطبع بوسعي أن أقول: «أقول لكم، أنا المراقِب، أنا المتكلم، وهذا هو أسلوبي للتعبير عن نفسي؛ وإن أردتم فهم ما تقولونه أنتم، عليكم أن تسعوا بدايةً لما أقوله أنا، بغض النظر عما يمكن أن يعنيه هذا للآخرين». عندما يتم إدخال المراقِب، أو المتحدث أو الشخص الذي يُفترَض عودة أمرٍ ما إليه، عندها يتم جعل الأنطولوجية (الكينونة) نسبية. فعلياً لا بدَّ للمرء من ملازمة فكرة المراقِب دائماً: عندما يريد المرء التعبير عن ماهية حالة ما، عندما يعبر عن مقولات بخصوص العالم، عليه دائماً أن يراقِب مراقِباً، أن يُسمي مراقِباً، وأن يحدد نسقاً مرجعياً.

بعد اجتياز هذه العتبة النظرية، يستحيل العمل من دون المراقِب قطعاً. لا

يوجد بعد ذلك عالمٌ خالٍ من مراقبة، بل من يقول بأنَّ هناك عالَماً بلا مراقِب، يكون هو [القائل، المراقِب] الذي يقول هذا. هنا لا بدَّ للمرء من أن يعرف بوجود نظرية، أو نسق، أو عِلم، أو أسلوب للتواصل، أو وعي وما إلى ذلك، يدّعي أنَّ العالَم مكوَّنٌ من كذا وكذا. بالمقارنة مع التقليد، إذا جاز لي الدخول لبرهة إلى المجال الفلسفي، لا تكون الأنطولوجيا بعد هذا افتراضاً للواقع يتم الإخبار عنه ويجوز انطلاقاً منه اعتبار أنَّ كل من يمعن التفكير بشكلٍ كافٍ من شأنه أن يرى حيثيات الأوضاع ذاتها، بل تغدو الأنطولوجيا نفسها خطة مرَاقَبة، بالتحديد خطة مرَاقَبة بناءً على تمييز: يكون الحال كذلك أو لا يكون، وبالتالي بناءً على تمييز يكون أو لا يكون. من شأن المرء وصف الأنطولوجيا التقليدية باعتبارها اكتشافاً لهذا التمييز. وبغض النظر عما إذا قبِلَ الفلاسفة بهذا أم لا، يتعلق الأمر ابتداءً من الآن بوصف للعالَم يقوم بتصفية filter عرضه لحيثيات الواقع بما فيها الأهداف والاستعداد للفعل وما إلى ذلك من خلال الاستناد إلى المراقِب. ولذلك يبقى السؤال دائماً، من قال هذا ومن فعل هذا وما هو النسق الذي يتم الانطلاق منه لرؤية العالم على هذا النحو دون غيره.

لا بُدَّ أنَّكم تتذكرون أنَّني واجهت صعوبات في استبعاد المراقِب أثناء المحاضرات التي ألقيتها حتى الآن. على سبيل المثال، لدى تناولي لموضوع السببية اضطررت للقول بأنَّ السببية هي خطة للمراقَبة، لأنَّني لم أجد طريقة أخرى للتعبير عن ذلك. فهذا يَعتبِرُ الجمْعَ بين السبب والنتيجة مهماً، وذاك يرى الأهمية في مواضع أخرى وفي آفاق زمنية أخرى ونزعات أخرى وسببية أخرى. نحن بدورنا تخبطنا عند سعينا للتعرف على حالةٍ ما، في غياب التنسيب لمراقِبٍ ما، أو في غياب الإيعاز لمراقَبة المراقِب حتى الآن.

في الفصل الذي يتناول «المراقَبة» أريد فقط تجذير هذه النظرة. بعدما يتم

إدخال المراقِب، لا يوجد أيُّ شيءٍ يمكن قوله بمعزل عنه. يقول ماتورانا[1] إنَّ «كل ما يتم قوله يجري من خلال مراقِبٍ ما». لا أريد أن آخذ بمصطلح ماتورانا بشكلٍ كامل، لكنني سأعود في المحاضرة القادمة للتكلم بإسهاب عن نظرية المراقَبة. المهم حالياً فقط، أن يكون واضحاً، أنَّ هذا يمثل أنطولوجيا أخرى أو ميتافيزيقا (مجموعة من المبادئ) أخرى، ويشترط ميتافيزيقا أكثر تركيباً وتعقيداً، وأنَّ هذا يتعلق بالأسلوب الجذري لمصطلح التكوين الذاتي إن صحَّ التعبير. كان المرء يرى هذا لدى ماتورانا، لكنه يقتصر الأمر على الحياة وإشكالية تنظيم الكائنات الحية. وإذا غض المرء النظر عن هذا وصاغ فكرة التكوين الذاتي صياغةً عامة، سيواجه المرء صعوبات مفاهيمية معينة فيما يتعلق بالمراقِب سنتناولها في المحاضرة القادمة.

المهم الآن فقط، أن يتضح لكم الشرخ القائم على طول نظرية الأنساق: وذلك بحسب موقع المرء، فإذا كان المرء على مستوى المراقبة من الدرجة الأولى، كما يتوجب علينا التعبير الآن، ويقوم بوصف الحيثيات ووصف الموضوع («ثمة» عمليات، «ثمة» نشأة اجتماعية، «ثمة» وعي، «ثمة» حياة وإلى آخره) ويطرحها وكأنَّها بديهية، وكأنَّه لا توجد إمكانيات لتمييزات أخرى، أو لطرح نواحٍ أخرى للموضوع (يصوِّر العالم وكأنَّه متضام ومحكم كما يتم وصفه)، أو يقبل المرء بوجود تنويعات تقوم استناداً إلى مرجعية ما، إلى مراقِبٍ ما، إلى نسقِ مراقِبٍ ما أو عملية مراقَبةٍ ما.

أفترضُ لأسباب لا يسعني الإسهاب بها هنا، أنَّ مراقَبة المراقِبين في المجتمع الحديث، وانتقال وعي الواقع إلى وصف التوصيفات، وإلى إدراك ما يقوله أو

---

(١) أنظر الهامش رقم ١٤، ماتورانا: «كلُّ ما يُقال يقوله مراقِبٌ. المراقِب يتحدث عبر أقواله إلى مراقِبٍ آخر، (وقد يكون هو بنفسه هذا المراقِب)، وكل ما يتسم به أحدهما يتسم به الآخر».

لا يقوله آخرون، أصبح هو الأسلوب الراقي لإدراك العالم، وذلك في كل المجالات الوظيفية الهامة، في العلوم كما في الاقتصاد، وفي الفن كما في السياسة. فالمرء يطلع على الحيثيات فقط من خلال ما يقوله عنها آخرون. بوسع المرء أن يكون ذاته الآخر، فهو ليس بحاجة للاعتقاد بالشيء ذاته، لكن عندما يود المرء أن يتخذ موقفاً ناقداً، لا بدَّ له عندها من مراقبة نفسه وإمعان التفكير بالأسباب التي دفعته لتبني رأي ما، أو لتخطي مسألةٍ ما دارجة، أو للاعتقاد بعدم جدوى سياسةٍ ما على الرغم من قناعة آخرين بجدواها. في مفهوم المراقِب تجري (وأقول هذا الآن بشكلٍ غامض) صياغة عصرية Modernitaet معينة وصياغة خسارة للواقع بالمقارنة مع التقليد.

لم نعد بحاجة لمعرفة ماهية العالم عندما نعرف كيف تتم مراقبته، وعندما نستطيع العمل في مجال المراقبة من الدرجة الثانية. إذا أتى أحدهم وأدعى أنَّه يعرف ذلك وحاول تعليمنا، نستطيع أن نسأل دائماً، ونحن نمتلك هذه النزعة بالتأكيد، عن هويته وعن محله من الإعراب: «من الممكن إذاً أن يأتي أيٌّ كان». شخص ما يقول ما يراه صحيحاً، فهل علينا الأخذ برأيه على أنَّه الواقع؟ نحن نفضل كتابة أبيات شعرنا الخاص عن الأشياء ونعتمد أنساق لها شرعيتها مثل العلوم، الاقتصاد، السياسة أو وسائل الإعلام، التي نخضع لها، ولكنها بدورها لا تراقِب إلا مراقَبات أخرى. لقد قلت هذا لكي أثير فضولكم لحضور المحاضرة القادمة التي سأخوض فيها بشكلٍ أدق في موضوع المراقِب.

المحاضرة السابعة

٦. المراقبة

لقد أشرنا في المحاضرة السابقة إلى أنَّنا سنبحث موضوع المراقِب هنا. لا يمكن لأحدٍ أن يتحدث عن مراقِبٍ سوى مراقِبٍ آخر، وبهذا نجد أنفسنا وسط حلقةٍ تدفع بنا إلى خطر الاضطرار إلى إعادة قول كل ما قيل حتى الآن ولكن مع مراعاة الإشارة إلى المراقِب، أو إلى القائل. هناك خصوصية جذرية لهذا المفهوم Konzept لم يتم إيضاحها بشكلٍ كافٍ في المراجع والدراسات العلمية أبداً. ثمة صياغات تشير إلى ذلك، لكنكم ستلاقون مصاعب كبيرة، لدى البحث تحت كلمة «مراقِب» observer، في العثور على معلوماتٍ كافية تبين ما يجري في هذا الصدد. لذا سأسهب بعض الشيء في تناول هذا الفصل على أن أقتصر في موضوع معاودة الدخول reentry، الذي سأتناوله بشكلٍ موجز في نهاية هذه المحاضرة.

أعتقد أول الأمر أنَّ على المرء أن يبدأ بالتمييز بين المراقبة والمراقِب. حيث يتم النظر إلى المراقَبة بوصفها عملية، وإلى المراقِب بوصفه نسقاً يتكون عندما لا تكون عمليات كهذه مجرد أحداث مفردة، بل تعاقُبات مترابطة يمكن تمييزها عن البيئة. بهذا نستخدم مصطلحات وردت من قبل، وهذا أمرٌ لا يخلو من الأهمية. لكي نصف المراقِب، نستخدم المصطلحات التي آمل أن نكون الآن

قد اعتدنا عليها. نحن نصف هنا عملية لا تقع إلا بشكلٍ طارئ وفي لحظةٍ معينةٍ، ونستخدم مصطلحاً لنعبِّر عن الشيء الذي ينشأ عندما تترابط هذه العمليات وتؤدي إلى تمييزٍ بين النسق والبيئة. كما نتحرك على مساحةٍ مألوفةٍ عند استخدامنا لمصطلحي عملية ونسق. أي أنَّ المراقِبَ لا يظهر كيفما اتفق من فوق الواقع، ولا يحلق فوق الأشياء ولا ينظر من أعلى إلى ما يحدث. كما أنَّه ليس ذاتاً Subjekt موجودة خارج عالم الأشياء Objekte، (سأعود فيما بعد إلى هذه المقارنة)، بل هو موجودٌ في وسطها، بوسع المرء أن يقول «في صميمها» mittenmang كما يقول أهل شمال ألمانيا محقين.

المسألة مسألة عمليات، وذلك بمعنى مزدوج. فمن جهة يراقِب المراقِبُ عمليات، لكنه ليكون قادراً على ذلك، لا بدَّ له من أن يكون هو ذاته قادراً على القيام بعمليات. عندما لا يقوم بالمراقبة، لا يقوم ببساطة بالمراقبة. وعندما يقوم بالمراقبة، يكون لا مندوحة له عن فعل ذلك. فهو يتواجد من هذه الناحية في صميم العالم الذي يحاول مراقبته أو وصفه. تطور الحاسوب هو مصدر هذه المعرفة، بالأخص من آلات يوهان فون نويمان[1]، أو إذا شئنا التعبير على الطراز القديم، العملية التي تُستَخدِم أو ربما تُطوِّر برنامجاً يتمكّن النسق من خلاله التحكم بذاته، هي عملية تَحدُثُ ضمن النسق. لا يوجد إذاً سوى هذا المستوى الوحيد، ولكن على هذا المستوى أيضاً توجد الصعوبات التي يتم إدخالها من خلال المراقِب.

إذاً، من جهة يراقِبُ المراقِبُ عمليات ما، ومن جهة أخرى هو بذاته عملية. ولا وجود للمراقِب قط إلا بوصفه عملية. وهو كيانٌ يتشكل من ترابط سلسلة من العمليات. بهذا التمييز بين العملية والمراقبة يتطور تمييزٌ قد يكون حتى

(1) John von Neumann, *The Computer and the Brain*. New Haven: Yale UP 1958.

خارج نطاق نظرية الأنساق، تمييزٌ أكثر تجريداً ويمتلك ربما الأمل لأنَّ يغدو النظرية الأساسية لعِلمٍ متعدد الاختصاصات يوماً ما. في هذا الإطار سيمثل التمييز بين النسق والبيئة أحد أنواع المراقبة إلى جانب أنواعٍ أخرى. مثلاً، التمييز بين العلامة والمشار إليه، أو بين الشكل والوسط Medium أو ما إلى ذلك من توقعات ظاهرة حالياً. من هذا المنظور يكون التمييز بين العملية والمراقبة أكثر جذرية من نظرية الأنساق. من جهة أخرى تلتقط نظرية الأنساق هذا التمييز من جديد عندما تقبل بمنهج عملياتي، أي عندما تستوعب خطة الانغلاق العملياتي للتكوين الذاتي بداخلها، لتصف من ثم كيف يتم إنتاج المراقبة من خلال النسق الذي يتم إنتاجه من خلال المراقبة. وتكمن خصوصية النقاش الراهن في هذا التشابك التدويري، الذي لا يمكن جمعه مع المصطلحات الفلسفية الكلاسيكية إلا بصعوبة، والذي يمثل مؤشراً إلى الأسلوب الجذري وإلى استقلالية هذا المنظور. ولا بُدَّ من أن يكون واضحاً لنا بأنَّنا هنا ندخل مجالاً تم تناوله حتى الآن في الفلسفة حتى وإن كانت المصطلحات وإشاراتها لم تنشأ عن تأويل لنصوص فلسفية كلاسيكية.

ما هي خصوصية عملية المراقبة إذاً؟ أقترح معالجة هذا السؤال بمصطلحات سبانسر ـ براون، بأن نقول: المراقبة هي استعمال التمييز لوصف جهة دون الأخرى. وعندما استند إلى سبانسر ـ براون، لا استند بشكلٍ واضح إلى حساب الأشكال الذي يمثل الموضوع الرئيس لكتاب قوانين الشكل Laws of Form، بل استند فقط إلى المصطلحات ذات الصلة، التي يتم العمل بها في بداية ونهاية هذه العملية الحسابية. أما كيفية ظهور المراقِب لدى سبانسر ـ براون فجأة في مرحلة متأخرة من تطور العملية الحسابية، مع أنَّه قد تم اشتراط وجوده في البداية، فهو سؤالٌ يتوجب طرحه ضمن العملية الحسابية. لقد لاحظ سبانسر - براون نفسه هذا بالتأكيد، وطرحه في كتاب لاحق يتعلق بقصة غرام تخصه جاء

تحت عنوان «اثنان فقط يمكنهما المشاركة في هذه اللعبة»[1] (Only Two Can Play This Game). وقد وضع هنا عمليةً حسابيةً أخرى نصب عينيه، وهو ذاته يبرز بوصفه من قام بهذه العملية الحسابية الأولى، إلا أنَّه لم يحرز تقدماً فيما يخص موضوع الحب. فالحب ليس عملية حسابية أو جبرية algebraisch. يلاحظ المرء إذاً أنَّ سبانسر ـ براون كان يعرف أنَّه لا يعرض إلا نموذجاً محدوداً يتعين عليه فيه أن يشترط حيازته هو على ورق أبيض على الأقل لكي يستطيع كتابة العلامات marks كما عليه أن يشترط نفسه، دون أن يستطيع البروز في الحساب ذاته، إلا في النهاية عندما يقول إنَّ المراقِب observer هو علامة بحد ذاته، علامة في الفضاء الذي تجري فيه العملية الحسابية. لكني أعتقد أنَّ بإمكاننا إهمال هذا حالياً ولنأخذ بعين الاعتبار فقط التعريف القائل بأنَّه لا يسع المرء مراقبة أيِّ شيءٍ بدون التمييز، وأنَّ هذا التمييز لا بدَّ من استخدامه بشكلٍ لا متناظر asymmetrisch. وعلى التمييز أن يشير إلى جانب دون الآخر. ينطبق هذا مع أنَّ التمييز يتم اشتراطه لدى الإشارة، أي، على الرغم من وجود جانب آخر متلازم لا يشير المرء إليه في هذه اللحظة، جانب آخر ليس له أهمية من الناحية العملياتية في هذه اللحظة، جانب لا يتواجد المرء عليه، لا يبدأ المرء ولا ينطلق منه، ولا يمكن الشروع منه بالتكرار. وقد يستطيع المرء الوصول إلى هذا الجانب عبر اجتياز الحدود crossing، ولكن في اللحظة التي يجري فيها عمل شيءٍ ما، في راهنية الحاضر، يكون هذا الجانب قائماً فعلياً، لكن لا يتم استخدامه. هذا تركيبٌ مميّزٌ من عدم التناظر في شكلٍ متناظر، في شكلٍ لا يكتمل إلا بجانبين. ولا مجال أيضاً للاستغناء عن وحدة الجانبين، أي بدون تمييزهما، لكن لا يتم هذا إلا على أحد الجانبين دون الجانب الآخر. أما

(1) James Keys [alias George Spencer Brown], *Only Two Can Play This Game*. Cambridge: Cat Books 1971, dt. Lübeck: Bohmeier 1994.

إذا افترضنا استخدام المرء لكلا الجانبين، فمن شأن ذلك أن يعطب التمييز ويلغي الاختلاف.

إذا تذكرتم كيف أدخل الفيلسوف كانط نظرية الفلسفة المتعالية من خلال ضرورة عدم التناظر، التي قال فيها إنَّ شروط المعرفة العينية لا يمكن أن تكون بذاتها شروطاً عينية، عندها ستلاحظون كيف يبدو أنَّ إرساء نظرية ما في علاقة التناظر مع عدم التناظر من ضرورات النجاح. هذه العلاقة تقوم هنا على نحوٍ فريدٍ من خلال المراقِب الذي يستخدم أحد الجانبين، أما الجانب الآخر فيحمله ويجره معه فقط.

وبوسع المرء أن يصيغ هذا بالمصطلح الذي يحلو لهاينتس فون فورستر استخدامه: إن التمييز هو بمثابة «البقعة العمياء» في عملية المراقبة[1]. على المرء أن يركز على أحد الجانبين ـ على سبيل المثال، نحن موجودون في الجامعة لا في مكان آخر، إلا أنَّ الاختلاف بين الجامعة وكل شيء آخر (وكل شيء آخر!) لا يلعب الآن أي دور. لا يمكننا إمعان التفكير بهذا الاختلاف مرةً ثانيةً إذا اعتمدنا أنَّنا الآن في هذه الجامعة وأنَّنا في هذه القاعة وأنَّنا نستمع لهذه المحاضرة لهذا البروفيسور وإلى آخره. بإمكان المرء أن يعبِّر عن هذا بالقول بأنَّه يتم تغييب وحدة التمييز، وتُجعل غير مرئية. ولو أراد المرء أن يجعلها مرئية، من شأنه أن يصل إلى مفارقة، هي بالتحديد مفارقةُ وحدةِ اختلاف. أو بحسب صياغة رانولف غلانفيل Ranulph Glanville لأحد مواضيع محاضراته، The Same is Different يتعين علينا القول: «نفس الشيء مختلف[2]». عندها يصل

---

(1) Heinz von Foerster, *Uber das Konstruieren von Wirklichkeiten*. In: ders., *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 25-49.

(2) Ranulph Glanville, The Same is Different. In: Milan Zeleny (ed.), Autopoiesis: A Theory of Living Organization. Amsterdam: North-Holland 1981, S. 252-262.

المرء إلى طريقٍ مسدود. بوسع المرء أن يراقب هذا بدقة وأن يتنقل بين «نفس الشيء» و «الاختلاف»، لكنه لن يخرج من هذا المأزق، إلا من خلال قفزةٍ مغامِرةٍ وخلاقةٍ نوعاً ما، وذلك بالاستعاضة بتمييزٍ بديل. لا يتم بهذه الاعتبارات استبعاد التفكير أو استبعاد تحديد الاختلافات على الإطلاق، لكن ليقوم المرء بذلك لا بدَّ له من استخدام تمييزٍ آخر. وبالطبع يمكنه أن يتحدث عن التمييزات، وها أنا أفعل هذا الآن، لكن لا بدَّ له من القدرة على تمييز اختلافاتٍ عن اختلافاتٍ أخرى أو تميزها عما لا يشكل اختلافاً. هذه المعضلة لعبت دوراً معتبراً في علم اللاهوت. بمعنى أنَّه لا يتم استبعاد أي شيء عن إمكانية المراقبة من حيث المبدأ. من الممكن مراقبة الاختلافات، بوسع المرء على سبيل المثال التحدث عن التمييز بين الخير والشر، بوسع المرء أن يتساءل: متى يكون تمييزٌ أخلاقيٌ ما في موضعه ومتى لا يكون؟ فإذا كنتم تتسوقون في متجرٍ عاديٍ مثلاً، لن تستخدموا تمييز ـ التسوق خيِّرٌ أم شريرٌ ـ أو تمييز ـ البائعة طيبةٌ أم شريرةٌ ـ سوف تسعون لمعرفة الكلفة أو ربما لمعرفة جودة البضاعة. أي أنَّكم ستعملون وفق تمييزاتٍ أخرى، وإذا أتى أحدهم قائلاً: «لا أشتري شيئاً من الأشرار، وهذه السيدة رأسمالية بالتأكيد، فهي تملك آلةً حاسبة وليس لديها في الصندوق إلا النقود»، عندها يعتري المرء شعورٌ بأنَّه إزاء أداةٍ معياريةٍ خاطئةٍ، وأنَّ عليه أن يعمل وفق تمييزاتٍ أخرى لكي يتسنى له إتمام العمليات كالمعتاد[1]، أي كي يتسنى له الفعل. ولكن عندما تستخدمون تمييزاً آخر، مثل شخصي/ غير شخصي، أخلاقي/ تجاري وما إلى ذلك، سيغدو هذا التمييز غير مرئي بالنسبة لكم من جهة، ولن تستطِيعوا السؤال عن ماهية وحدة الاختلاف للتجاري والأخلاقي من جهة أخرى.

ترافقكم دائماً بقعة عمياء لدى قيامكم بتمييزٍ ما. ولا يمكنكم مراقبة أنفسكم

(١) في هذه الحالة، السعر مناسب أم غير مناسب، الجودة عالية أم متدنية [المترجم].

بوصفكم من يقوم بالتمييز، بل يتعين عليكم جعل أنفسكم غير مرئيين عندما تريدون القيام بالمراقبة. أو بكلمات أخرى: يجب أن تكون لديكم القدرة على القيام بالتمييز بين المراقِب وما يتم مراقبته، أي، عليكم أن تعرفوا أنَّكم تراقِبون شيئاً ما، شيئاً يختلف عنكم، ولكنكم لا تستطيعون معاودة الإمعان بالتفكير في هذا التمييز. العالم مفتوح فعلاً للمراقبات من حيث المبدأ كما أنَّه لا يُحدِّد طبيعة أشكال التمييزات عند اختيارها (بمعنى لا يوجد تمييزات صحيحة يتعين على المرء استعمالها في حالات معينة لأنَّ الطبيعة أو جوهر الكون Essenzenkosmos قد اشترطتها، أو أمرت بها الخليقة، وعلى المرء الآن أن يعمل بها)، ولكن هناك ضرورة للعمل دائماً بوجود بقعة عمياء أو في ظل غياب وحدة الاختلاف، لأنَّكم لا تستطيعون مراقبة شيءٍ على الإطلاق بدون تمييز بغض النظر عن ماهية التمييز، ولأنَّكم لهذا السبب لا تستطيعون إمعان التفكير بوحدة الاختلاف. إذاً في كل عملية مراقبة يتم إنتاج شيءٍ غير مرئي أيضاً. حيث يتعين على المراقِب بوصفه عنصراً للتمييز بين المراقِب والمراقَب أن يختفي. لذلك لا يوجد سوى انزياح بين ما يراه المرء وما لا يراه، وسأعود إلى هذا لاحقاً، لكن لا يوجد تنويرٌ أو كاشفٌ علميٌ للعَالَم بوصفه مجمل الأشياء أو الأشكال أو الكائنات التي يمكن كشفها شيئاً فشيئاً حتى وإن كانت المسألة تتعلق بمهمة لا متناهية. أما في النظرية الكلاسيكية فالأمر عكس ذلك، حيث يتصور المرء أنَّه يجمع باستمرار المزيد من المعرفة، وأنَّه لا يتوجب عليه دائماً التعتيم على شيءٍ ما في الوقت عينه، عندما يريد الإشارة إلى شيءٍ معيّن.

سأقوم الآن بعرض بعض التوضيحات. لقد وصَّفنا حتى الآن عملية المراقَبة فقط وقلنا أنَّ المراقِب يأتي نتيجةً لتعاقب عمليةٍ كهذه ولشبكةٍ متكررةٍ بالمعنى المطروح في نقاش التكوين الذاتي. لكن لا بدَّ لي الآن من تبيان بعض النقاط لأوضح لكم سياق استعمال مصطلح المراقِب بهذا المفهوم.

في البداية لا بدَّ من الإشارة إلى نقطةٍ تسبب المصاعب دائماً. وقد يكرر المرء

هذا مئة مرةٍ لكن بلا جدوى. ليس المراقِب ببساطة ودون مقدمات نسقاً نفسياً كما أنَّه ليس ببساطة ودون مقدمات وعياً. تعريف المراقِب بشكلٍ شكلي هو: القيام بتمييز وإشارة. بوسع عملية تواصل أيضاً أن تقوم بهذا. المرء يتحدث عن شيءٍ معين ويتناول ما يتم الحديث عنه بوصفه الموضوع. أي أنَّ المرء يقوم بعملية تمييز: يتحدث حول هذا الأمر دون غيره، أو يقوم أيضاً بتمييزٍ نوعي: نحن نتكلم الآن عن المراقِب مثلاً لا عن شيءٍ آخر. وبالتالي يمتلك نسق التواصل القدرة على المراقبة ـ هذا النسق على الأقل. هذا يؤدي إلى ارتباك فظيع في اللغة، لا سيما عندما يضع المرء الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية نصب عينيه في الوقت عينه. فكِّروا بصف المدرسة: الأستاذ يراقِب التلاميذ ـ هذا أمرٌ معهود. التلاميذ يراقبون الأستاذ ـ وهذا واجبهم. ويراقب الأستاذ أنَّ التلاميذ يراقبونه. لكن يُضاف الآن إلى ذلك أنَّ التفاعل Interaktion يراقِبُ التلاميذ، وأحياناً حتى الأستاذ ـ وهذا نادر الحدوث: عندما يصير الأستاذ موضوع النقاش في الدرس مثلاً. النسق الاجتماعي يراقِب أنساقاً نفسية، والأنساق النفسية تراقِب أنساقاً نفسية، وبوسع الأنساق النفسية أن تراقِب أنساقاً اجتماعية، وثمة من يقول: «لماذا يُطرح هذا السؤال الآن بالذات، لماذا لا يَسأل إلا الأسئلة التي لا أستطيع الإجابة عليها؟» ما يحدث هنا يمكن مناقشته من جانب سيكولوجي أو من جانب تواصلي. لا بدَّ بالأساس من تحديد مرجعية النسق. إذا تم الحديث بسذاجة عن المراقِب، يفكر الجميع بشكلٍ آلي بالأنساق النفسية، بالوعي، لكن انطلاقاً من التعريف والتعقيد والتجريد المطلوبين للأدوات المتوفرة ليس هذا هو المقصود.

سأترك الآن السؤال مفتوحاً عما إذا كان بالإمكان تجاوز الأنساق النفسية والاجتماعية والقول على سبيل المثال بقدرة الخلايا الحية، الأدمغة، أنساق المناعة أو أنساق الهرمونات على المراقبة. مقدرة أنساق المناعة على التمييز

واضحة. ومقدرة الدماغ على التمييز ومعالجة مثيرات معينة وعدم معالجته لأخرى واضحة أيضاً. وفي البحوث الخاصة بالدماغ وفي علم الأحياء عموماً (لا أعني الآن علم سلوك الحيوان، Ethologie، فهذه مسألة خاصة) يطرح المرء السؤال نظراً للخلايا، لأنساق المناعة والأدمغة، عما إذا كان بالإمكان القول بأنَّ الأدمغة تراقِب من خلال تمييزها، أو أنَّ نسق المناعة يراقِب من خلال تمييزه بين حالات الجسم. أيضاً الدماغ يراقِب حالات الجسم فقط، لكنه يقوم بذلك اعتماداً على القيمة البيانية كما يقول علماء الأحياء. سأترك هذا السؤال معلقاً. وإذا شاء المرء الإجابة عليه، لتوجب عليه امتلاك معادل كيميائي ـ حيوي على جانب التمييز الآخر. نحن نحمل معنا هنا دائماً وبشكلٍ آلي تصوراً لنفي، نقصد على أساسه شيئاً معيناً دون كل الأشياء الأخرى، ونصيغ هذا لغوياً بمساعدة النفي. لكن كيف سيكون الحال بالنسبة للدماغ، أو لنسق مناعة أو لخلية مفردة وما هو المعادل الكيميائي ـ الحيوي أو المعادل الحي للجانب الآخر الذي لا يتم استعماله؟ أكتفي بذكر هذه المسألة، إذ تجري نقاشات كثيرة بهذا الصدد يتم فيها طرح التساؤل عما إذا كان بالإمكان نقل مصطلح المراقِب إلى علم الأحياء أصلاً وقد أتى المصطلح منه سابقاً عبر ماتورانا بشكلٍ ما. يربط ماتورانا مصطلح المراقِب بكفاءة اللغة، إلا أنَّه يتابع العمل بعد ذلك بنظرية بيولوجية للّغة باعتبارها تنسيق لتنسيق التفاعل لدى الكائنات الحية[١]. هذا منحى غريب لتناول الموضوع يتجنب السؤال كما طرحته. وعلى الأقل لغايات محاضرة علم الاجتماع يكفي هذا التعقيد القائل بأنَّه بوسع المرء مراقبة المراقِب أيضاً بوصفه نسقاً اجتماعياً، وبأنَّ نسق التواصل الاجتماعي هو مراقِبٌ أيضاً. هذا بخصوص النقطة الأولى.

الصعوبة تكمن في علاقة مفهوم المراقِب بمفهوم الذات وبنموذج الذات ـ

---

(1) Humberto R. Maturana, Biologie der Realitaet. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 93 ff.

الموضوع. نطرح في البداية في حالة الذات والموضوع وكما هو الأمر لدى كل تمييز الأسئلة التالية: من هو المراقِب الذي يقوم بعملية التمييز؟ لماذا التمييز بين الذات والموضوع؟ ومتى يحدث هذا التمييز؟ كنا قد طرحنا ذات الأسئلة لدى التمييز بين النسق والبيئة. المراقِب هو الشخصية الأخيرة التي تتطلب تفسيراً، تفسيراً لا يتحقق إلا من خلال مفاهيم محددة، أي من خلال تمييزات معينة. وبالتالي من شأن المرء أن يقول، دعونا نترك الآن التمييز ـ نسق ـ بيئة جانباً ولنأخذ بدلاً منه تمييزات ـ الذات ـ الموضوع. يبدو لي أنَّ هناك استمراريات أو انقطاعات في التعامل مع تقاليد مفهوم الذات. يملك المرء ما يكفي من الحرية ليقرر متابعة استخدام مصطلح «الذات» أم لا. هل علينا تسمية المراقِب ذاتاً؟ هل يُعتبر هذا توسيع سديد للمصطلح الكلاسيكي؟ كلاسيكي بمعنى إذا فكر المرء بالمصطلحات الكانطية أو بفيشته Fichte أو بالنقاشات الفلسفية التي انبثقت عنها. أم يتوجب علينا الاهتمام بالتمييز وبالابتعاد عن هذه المصطلحات؟ أعتقد أنَّه لا يوجد قرار صحيح في مسائل كهذه، إنما لا يسع المرء سوى توضيح ما يقصده. على سبيل المثال، أستمرُ باستخدام مصطلح الديمقراطية لأسباب تتعلق بالتقبُّل الاجتماعي، حتى ولو كان المغزى يختلف عن ذلك: فالأمر لا يتعلق بحكم الشعب. فأحياناً أُقررُ اختيار الاستمرارية، وأحياناً أخرى اللااستمرارية.

يبدو لي بالاستناد إلى مفهوم الذات أنَّ عامل اللااستمرارية أكثر أهمية عندما نريد إبراز خصائص مفهوم المراقِب. تجري المتابعة بفكرة المرجعية الذاتية. فكلٌ من الوعي والتفكير والعقل والحكمة استطاع الاستناد إلى نفسه دائماً. إنَّ مصطلح "noesis noeseos" أي «تفكير التفكير» هو تصور يعود لأرسطوطاليس في العصور القديمة. كما أنَّ الذات كانت دائماً ذاتاً، ذاتاً تُدرِك أنَّها ذاتٌ، أو وعياً كان يدرك أنَّه وعيٌ، أيّ، أنَّه يمتلك القدرة على التفكير. بهذا المعنى

يمكن القول بأنّنا نتحدث عن أنساق ذات مرجعية ذاتية مع أنّنا نُدخِل مواداً أكثر من مجرد الوعي، لكننا ما زلنا نتعامل مع المسألة المركزية للمرجعية الذاتية. بالطبع يتعارض أمرٌ يغيب عن البال بسهولة مع ما سبق، ألا وهو أنَّ الأنساق الاجتماعية هي ذوات بدورها. هذه المحاضرة هنا هي ذاتها الخاصة مثلاً. من شأن هذا الفهم أن يربك فلاسفة الذات العاديين بعض الشيء. أو القول بأنَّ المجتمع هو ذاتٌ أيضاً ـ عندها من شأن المرء التفكير بالعقلية أو بالروح الجمعية وما إلى ذلك من أمور أقل أو أكثر فظاعةً، أي أنَّ المرء سيحاول العمل مع مطابقاتٍ analogien للوعي ليقع من ثم في المطبات المعروفة. من شأن التوسع البراغماتي من الأنساق النفسية إلى الأنساق الاجتماعية، ومن الوعي إلى التواصل أن يدفعنا للتخلي عن مصطلح «الذات».

لكنني أعتقد أنَّ هناك اعتباراً أكثر وزناً وأهمية. عندما نقول إنَّ المراقِب يستخدم شكلاً ذا جهتين، وعندما نضع نصب أعيننا علاقات ينقسم العالم فيها إلى جهتين من خلال هذا الشكل ثنائي الجهات، أي أنّه لا يوجد سوى هذين الجهتين للعالم ولا يوجد شيءٌ ثالثٌ أبداً (وهذه هي الحال بالضبط في نظرية الأنساق، التي لا تتضمن إلا جهة النسق و جهة البيئة، مع وجود أنساق مختلفة، يرى كلٌّ منها الباقي أو ما عداه بوصفه بيئةً، ولكن دائماً لا يوجد سوى أنساق: العالم مقسّمٌ، ومقطّعٌ، ومفككٌ، ومشطورٌ إلى نسقٍ وبيئةٍ، والمراقِب بدوره نسقٌ يراقِب أنساقاً أخرى من خلال عملية التمييز بين النسق والبيئة)، عندها نصطدم بالسؤال عن مكان وجود المراقِب، هل هو في النسق الذي يراقبه أم في البيئة؟ نظرية الذات التي انطلقت من حيث المبدأ من أنَّ المرجعية الذاتية هي أساس كل شيء، أي، كأنَّ هناك نقطة يمكن انطلاقاً منها البحث في كل شيء على ضوء المواضيع الماثلة، بالنسبة لهذه النظرية من الصعوبة بمكان المحاججة بالاستناد إلى نظرية الاختلاف. حقاً لم أراجع المواد التقليدية بحثاً عن ذلك، لكنني أتصور استهجاناً

في طرح السؤال عن موضع الذات، أهو في النسق أم في البيئة. بينما هذا التمييز بسيط بالنسبة لباحثي نظرية الأنساق: فإذا كان الأمر يتعلق بمراقبة الذات، يكون المراقِب هو النسق الذي يراقب ذاته. ويكون حينذاك في النسق. فإما أن يكون المراقِبُ هو النسق أو موضوع تفكُرٍ، عاملَ تفكُّرٍ متطورٍ بوجهٍ خاص ضمن نسقٍ ما، أو يكون في البيئة. ووفقاً لهذا نكون أمام التمييز بين مراقبة ذاتية ومراقبة من قِبَل الآخر [الذي هو كل شيء غير الذات]. يمكن أن تتم مراقبة النسق من البيئة إذا ما تمكنت البيئة من تنظيم قدرات من هذا النوع تضعها في خدمة المراقبة، أو يكون النسق نسقاً يراقِب ذاته.

هذا القرار مركزيٌ بالنسبة لباحثي علم الاجتماع، إذ يوفر لنا خيار أن ننظر إلى أنفسنا باعتبارنا مراقبين خارجيين، حيث نتحدث على سبيل المثال عن الاقتصاد أو عن السياسة ولا تكون غايتنا في ذلك جمع المال أو صنع السياسة، أو لا مندوحة لنا عن أن نكون مراقبين داخليين عندما نضع نظريات اجتماعية. وطالما نتواصل فأنَّنا نشارك بالمجتمع. كما يتوجب على نقد المجتمع عندما يناقش المواضيع المجتمعية أن يتناول نفسه دائماً في النقاش بوصفه عملية ضمن المجتمع. وبهذا نوفي الحاجة إلى تحديد الوُجْهَة في علم الاجتماع حقها، ولا نحتاج إلى موقعٍ ثالثٍ، ولا إلى موضِعٍ في الخارج. ربما نستطيع أن نتصور وجود تبديل switching، وجود تأرجحٍ من جهة إلى أخرى بين القيام بالمراقبة الخارجية والقيام بالمراقبة الداخلية. كما هو الحال على سبيل المثال عندما نجري أبحاثاً سوسيولوجية في اللاهوت أو في التربية، حيث نتعامل مع موضوع يقوم بالمراقبة الذاتية على نسق الدين أو نسق التربية. في هذه الحالة نتواجد نحن في الخارج. لكن إذا أردنا فهم المراقبة الذاتية لنسقٍ ما، لا بدَّ لنا أيضاً من أن نكون قادرين على اتخاذ وجهة النظر التي يتخذها عالم الدين عندما يسعى للتكلم باسم الله موصياً بالإيمان بالله، أو اتخاذ وجهة النظر التي يتخذها التربوي عندما يتعين عليه

لأسباب معروفة أن يمثل الرأي القائل بأنَّه يتم إنتاج شيء جيد من خلال التربية لا شيء سيء وأنَّه على المرء امتلاك الشجاعة والوثوق بذلك. بوسع علم الاجتماع بعد ذلك التأرجح من جهة إلى أخرى ساعياً لشرح المراقبة الذاتية للنسق من الخارج. أما إلى أي مدى يتكلل ذلك بالنجاح فهذه مسألة شائكة. يوجد في محيطي العديد من التجارب بهذا الصدد[1]، لكن يبقى الأمر صعباً لأنَّ علماء الدين والتربويين كما الحقوقيين لديهم التصور بأنَّ هناك من يتدخل في شؤونهم ويريد تدبيرها بشكلٍ أفضل. إلا أنَّ التمييز بين المراقبة الذاتية والمراقبة من قِبَل الآخر تُظهِر أنَّ هذا لا يحصل بالضرورة. فعندما نشرح على سبيل المثال تاريخ اللاهوت بالأسلوب المعرفي الاجتماعي لا يكون هدفنا ولا نتطلع إلى شرح الأسباب التي تدعو المرء للإيمان بالله.

تبعاً لذلك يلعب التمييز بين المراقبة الذاتية والمراقبة مِن قِبَل الآخر دوراً كبيراً بالأخص لدى باحثي علم الاجتماع. وتصعب موضعة الذات في هذا التمييز، كما أنَّ الشكل الكلاسيكي لا يسمح للذات باتخاذ قراراتٍ عما إذا كانت في النسق الذي تصفه أو خارج هذا النسق. وتظهر مشاكل مع الذات

(1) Niklas Luhmann und Karl Eberhard Schorr (Hrsg.), Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Paedagogik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982; dies. (Hrsg.), Zwischen Intransparenz und Verstehen: Fragen an die Pödagogik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986; dies. (Hrsg.), Zwischen Anfang und Ende: Fragen an die Paedagogik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990; dies. (Hrsg.), Zwischen Absicht und Person: Fragen an die Paedagogik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992; dies. (Hrsg.), Zwischen System und Umwelt: Fragen an die Pödagogik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996; Dieter Lenzen und Niklas Luhmann (Hrsg.), Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem: Lebenslauf und Humanontogenese als Medium und Form. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. Zur Diskussion mit Theologen siehe Michael Welker (Hrsg.), Theologie und funktionale Systemtheorie: Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

البرانية، الماورائية: هل تتواجد الذات المتعانية transzendentale خارج العالم؟ هل هي نتيجة منطقية للنظرية المتعالية التي، لا تريد أن تكون نظرية تجريبية، بل تريد الاستناد إلى معطيات الوعي، التي يُفترض بها أن لا تكون معطيات تجريبية، أي لا يمكن أن تكون موجودة بفضل التمييز القائم في أذهان خمسة أو ستة مليارات إنسان، بل هي فكرة تجريدية تتكون من الضرورات التي يجد المرء نفسه في مواجهتها عندما يمعن التفكير بشروط تفكيره وخبرته الذاتية؟ من هنا يغلب الظن بأنَّ هذه الذات المتعالية قائمةٌ خارج العالم. غير أنَّ المرء يواجه عندها صعوبات مع مصطلح المراقِب، إذا كنتم توافقونني الرأي بأنَّه يتعين على المراقِب أنْ يقوم بعملياتٍ وأنْ يشير إلى شيءٍ ما، لأنَّه يصعب على المرء أنْ يتصور كيف سيسعه الإشارة إلى شيءٍ خارج نطاق العالَمِ مستخدماً لذلك تمييز العالَم/ خارج العالَم وكيف يتعين عليه تحديد هذه الإشارة.

هذه مسائل تمت مناقشتها في علم اللاهوت من خلال البحث في مفاهيمِ عدة منها مفهوم الله: إذا كان بالإمكان التفكير بالله بوصفه خالق الكون، يكون الله خارج الكون، أي أنَّه يميّز نفسه بنفسه عن العالَم. ولكن كيف يمكنه عند ذاك الإشارة إلى نفسه، كيف يمكنه أن يقيم علاقةً بذاته، عندما يتعين عليه القيام بهذا التمييز الذي يمكّنه من إقامة هذه العلاقة؟ بوسع علماء اللاهوت أن يقولوا إنَّ كل الأمور تختلف عند الله، فبحسب قولهم يمتلك الله البصيرة Intuition، بمعنى أنَّه قادرٌ على الإشارة دون حاجة للقيام بتمييز، كما يستطيع الإشارة إلى الفرد مباشرة، وحتى إلى ذاته، دون أن يستثني أو يقصي أي شيء. توجد أيضاً صياغات لنيكولاوس فون كوس Nikolaus von Kues يقول فيها: بالنسبة لله لا يوجد اختلاف بين الله والكون. والله لا يميّز شيئاً ولا حتى نفسه عن الكون، وهذا التوحد لا يمكن مراقبته إلا من قِبَلِهِ، وذلك بطريقةٍ لا يسعنا أن نمارسها لأنَّنا مقيدون بالتمييز. يمكن القبول بهذا في علم اللاهوت، لكن عندما يتابع

المرء توجهات نظرية مذهب الإنسانية منذ العالِم فيشته تقريباً وعندما يَعتَبِرُ الذات فرداً، يكون صعباً عليه للغاية أن يتصور الآن كيف يمكن لذات أن تفعل ذلك، عندما تكون هذه الذات واحدة منّا نحن أو حتى أنا بنفسي، لأنّني لا أعرف كيف يمكنني التفكير بنفسي إنْ لم يكُن لي جسم وإذا لم أكُن هنا أصلاً، هنا في هذا المكان وليس في مكان آخر. أود أن أضيف ملاحظة صغيرة ليس مكانها هذه المحاضرة بالضبط لكنها تبحث في الأسباب التي أدت لبلوغ مفهوم الذات هذا القدر الكبير من الأهمية، لدرجة أنّني ما زلت أواجَهُ بالسؤال عن مكان الذات غير الموجودة في نظريتي. أعتقد أنَّ قوة إقناع مفهوم الذات تتعلق بأنَّ نظرية الذات تم صياغتها في حالة لم يكُن من الممكن فيها التوصل لنظرية المجتمع. كانت ملامح مجتمع العصر الحديث قد بدأت بالظهور، وكان المرء مدركاً أنّه لم يعُد يعيش في مجتمع النبلاء التقليدي. لقد تم إعادة تشكيل أشياء كثيرة ارتباطاً بالزمن، بعدما لم يعُد المرء ما كان عليه، ولكن أيضاً لم يصبح بعد ما يمكنه أن يكون، هذا يعني أنَّ الحكم الدستوري بانتظاره، وكذلك حقوق الإنسان، والديمقراطية في المجال السياسي، وأيضاً الرفاه المتنامي إذا اعتمد عمليات السوق الحر ـ هذا الخطاب ما زال يتكرر حتى يومنا هذا. لم يعرف هذا المنظور المستقبلي أية تكاليف ولم ير أية حدود فأصبح الشك فيه يزداد باطراد. لذا لم يكُن نشوء نظرية مجتمع ممكناً في هذه الحال، إذا استثنينا التمييزات الفجّة كتمييز التقليد والتحديث وتمييز مجتمعات العبودية ومجتمعات النبلاء الريفية من جهة والتحرر وتحقيق الذات من جهة أخرى. كان بالإمكان في هذه الحالة التغاضي عن غياب تفسير للتذوات[1] (Intersubjektivitaet) انطلاقاً

---

(١) مبدأ إمكانية فحص المقولات وبراهينها والتأكد من صحتها من قبل أي فرد كان، تحت شرط لغة ومفاهيم مشتركة بين الذوات [المترجم]

من الذات. فما هو المشترك "Inter" بين الذوات؟ أو ما هي الذات الأخرى أصلاً، عندما أكون أنا ذاتاً؟ إذا كان المقصود بمصطلح الذات أنَّ الذات تتأسس على التفكير الذاتي وعلى كل الأشياء الأخرى (باللاتينية subiectum) يكون عندها من الصعب فهم كيفية ظهور ذات أخرى. بوسع المرء أن يقول عندذاك أنَّ الذات الأخرى تفعل مثلي، لكني أمتلك الأسبقية انطلاقاً من منظوري. أنا الذات التي ترى أنَّ هناك ذواتاً أخرى وذلك عبر المطابقة، عبر التقمص العاطفي أو كما يقول آدم سميث Adam Smith عبر المشاركة الوجدانية، حتى لو لم يكُن معروفاً بالضبط، كيف تفعل ذلك.

في الواقع، لا توجد نظريةٌ مُرْضِيةٌ للتذوات. أما محاولة هوسّرل Husserl لتمحيصها بجذرية في التأملات الديكارتية[1] فقد أدّت إلى هذه النتيجة السلبية للبحث، وبناءً على هذه النتيجة قرر علم الاجتماع القيام بذلك تجريبياً، وقال ببساطة الأمر قائم وانتهى، إذ لن يدّعِ أحدٌ بأنَّه هو الذات الوحيدة، وكل الآخرين ليسوا كذلك، وأنَّه لا يوجد شيءٌ فيما بين الذوات. وجاءت المصادقة على هذا من خلال نظرية اللغة وما إلى ذلك، وأنتم تعلمون هذا على الأرجح. لكن لا يوجد مبرِّر نظري لهذه الخطوة في فينومينولوجيا[2] التذوات. لقد تم الحديث عن «الاجتماعي!»، ولكن لم يتم أبداً إيضاح مقولة إمكان ربط «الاجتماعي» بوصفه حقيقةً خاصةً بمفهوم دوركهايم Durkheim بنظرية الذات. أما المعرفة الاجتماعية الجديرة بالاهتمام في هذا، فتكمن في قدرة نظرية الذات على الإقناع في وضعٍ لم يكُن المرء فيه قادراً على وصف المجتمع بحال من الأحوال، لأنَّه لم يكُن يمتلك بعد نظرية للمجتمع الحديث بكل ما نراه اليوم

(1) Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phaenomenologie. 3., durchges. Aufl., Hamburg: Meiner 1995.

(٢) علم وصف الظواهر [المترجم].

من حدود فيما يتعلق بالبيئة، وخطر التقنية ومشاكلها، بل كان يولي الأهمية بشكلٍ أو بآخر للتوازن التعاقدي أو المبني على التوزيع السياسي بين الأفراد. في هذا الوضع ينسى المرء تدريجياً مضامين نظرية الذات الاصطلاحية.

بيد أنَّنا في نهاية القرن العشرين في وضعٍ لم يعُد يقبل بهذا، لا بل لا بدَّ لنا من فهم الحراك الخاص بالاجتماعي بوصفه اجتماعاً، وذلك بمعزل عن السؤال عما يفكر به الإنسان وعما يعايشه بمفهوم الأفراد التجريبي والملموس. بوسع المرء أن يقول أيضاً أنَّ الحل يكمن في فك الترابط جذرياً بين مفهوم الذات ومفهوم الفرد. عندما يولي المرء أهميةً للأفراد بشكلٍ تجريبي، عندما يولي كلٌّ أهميةً لنفسه ولجميع من يعرفهم، لن يسعَه الاستمرار في التشبث بتصور الذات. كان هذا تأمُّل وجيز أو تبرير متأخر لأسباب عدم المتابعة بهذا المصطلح. لا يدور الأمر حول الفرضية التي تقول بعدم وجود بشر، أو تقول إن كانوا موجودين يتوجب على المرء أن لا يعيرهم أهمية. بهذا القدر أنهي بعض الشروح التي تتعلق بالوضع النظري للمراقِب في العلاقة بانتشار أفكار حول الوعي من جهة وبنظريات الذات من جهة أخرى.

هناك نقطة أخرى تتعلق بمسألة المراقبة من الدرجة الثانية. المقصود بهذا أنَّ المرء يراقِبُ مراقِباً. ولا يعني هذا بحسب متطلبات هذا المصطلح مجرد النظر إلى أية جماعة من الناس، بل أن يراقِب كيف يراقِبون. يعطي علم التربية في القرن الثامن عشر على سبيل المثال هذا المصطلح حقه، وذلك عندما يتنبه إلى أنَّ الأطفال يرون العالم بشكلٍ مختلف عن الراشدين. فالأطفال ليسوا راشدين من الحجم الصغير ممن يعيشون في العالم نفسه الذي نعيش فيه، بل هم يمتلكون تصورات، وأسباب أخرى للفزع، ومخاوف أخرى، وأساليب أخرى لتقدير المسافات، واهتمامات أخرى تُحدِّد ما هو ممل وما هو ليس كذلك، إلى آخره. لدى الأطفال طريقة مراقبةٍ خاصةٍ، ولا بُدَّ لنا من مراقبتها إذا أردنا

الدخول إلى عالم الطفل والنظر من هناك إلى ما هو مُجدٍ أو غير مُجدٍ من الناحية التربوية. مختلف البحوث التاريخية ذات الصلة التي تم نقاشها تم التعرف عليها من خلال فيليب آرية (Philippe Ariès)[1] بالدرجة الأولى. ونحن نضع ذلك في قوالب اللغة الجديدة ليس إلا، عندما نتحدث عن اكتشاف المراقِب من الدرجة الثانية. الأستاذ أو المربي لم يعُد يرى في الأطفال مواضيع لا بدَّ من إعادة تشكيلها، بل يراهم بوصفهم مراقِبين، يتعين تربيتهم انطلاقاً من منظورهم.

يبدو لي أنَّ نظرية المراقبة من الدرجة الثانية، أي مراقبة المراقِبين، تتلقف الكثير من معضلات النقاش حول التذوات، ولكن بصبغةٍ خاصةٍ لم تكن موجودةً في مصطلح الذات. وبهذا تكون المراقبة من الدرجة الثانية في الوقت عينه مراقبةً من الدرجة الأولى. لا بدَّ من مراقبة مراقِبٍ. أي لا بدَّ من إيلاء الأهمية لأمرٍ أو لشيءٍ ما، مراقبة مجريات ما، التوجّه حسب شيء ما، ووصف شيء ملموس. لا يدور الأمر هنا حول منطق أشكالٍ مجرّدةٍ وحسب. فالمراقبة من الدرجة الثانية هي مراقبة مراقِبٍ نظراً إلى ما يستطيع رؤيته، ونظراً إلى ما لا يستطيع رؤيته، وسأعود إلى هذا لاحقاً. لا بدَّ من تخصيص شيءٍ ما Objekt يرى المرء العالم انطلاقاً منه، أو يريد إدراك العالم استناداً إليه، كما يراه شخص آخر. أو بشكلٍ أدق، يطرح السؤال نفسه عن ماهية التمييزات التي يعمل المراقِب الذي أراقبه على أساسها. أنا أقوم بتمييز هذا المراقِب عن المراقِبين الآخرين، لكن هي أو هو يقوم على الأرجح بالتمييز بأسلوبٍ مختلفٍ تماماً، فهي أو هو يتصرف بشكلٍ أخلاقيٍ على سبيل المثال، أو يميّز بين القريب والبعيد، الشخصي وغير الشخصي وما إلى ذلك. هناك إمكانيات كثيرة. بالنسبة لي يطرح السؤال نفسه: كيف أشرح لنفسي (لنفسي أنا!)، بأنّه أو بأنّها قد تقوم بهذا التمييز دون غيره؟

---

(1) Philippe Ariès, Geschichte der Kindheit. Dt. München: Hanser 1975.

الخصوصية تكمن في أنّنا نتعامل هنا مع اختزال حاد للتركيب. حيث لا نعير العالم اهتماماً و/ أو نصنفه من فئة «ما عدا ذلك» أو «كل المراقِبين الآخرين» ونتفرغ لمراقِبٍ واحد. لنحيط من ثم بالعالَم من هناك ثانيةً، وذلك من خلال اهتمامنا بماهية التمييزات التي يقوم بها هذا المراقِب، وبكيفية تقسيمه للعالم، وبالذي يعدّه مهماً أو غير مهم وفي أيِّ الحالات. بهذا الأسلوب ينشأ عن اختزال التعقيد تزايدٌ هائلٌ في التعقيد، إذ يتعين علينا الآن التعامل مع تمييزَيْن في الوقت عينه: التمييز الخاص بنا الذي يبرر مراقبة هذا المراقِب دون غيره، والتمييز الذي يتعامل به هذا المراقِبُ المراقَب. نتعاطى مع عالَمٍ يصبح فجأةً كل ما يمكن مراقبته فيه محتملاً على أساس ماهية التمييزات المختارة. كل ما يمكن مراقبته يصبح أيضاً بشكلٍ أو بآخر مصطنعاً، أو نسبياً، أو تاريخياً، أو حمال أوجه، التسمية سيان، إذ تبقى النتيجة واحدة بغض النظر عن المصطلحات التي تفضلونها في هذا السياق. انطلاقاً من هناك يستطيع المرء إعادة تصميم العالم بمجمله في إطار الاحتمالات Kontingenz، في إطار الإمكانيات الأخرى، من داخل احتمال مراقبة.

يغدو العالَم وسطاً يُبقي كل الأشكال الثنائية الجهات، وكل التمييزات، وكل المراقِبين بطريقة ما كل على ما هم عليه عندما تتم مراقبتهم. هذه هي النقطة الأولى: المراقبة من الدرجة الثانية هي مراقبة من الدرجة الأولى، ولكنها مراقبة من الدرجة الأولى متخصصة في اكتساب التعقيد ومتخلية عن اليقين القاطع بعلاقات الوجود أكان ذلك في البيانات، أو الأشكال الجوهرية أو مضامين العالَم بشكلٍ عام. النقطة الثانية هي أنَّ المرء يكتسب عبر المراقبة من الدرجة الثانية قدرةً على مراقبة ما لا يستطيع مراقبون آخرون مراقبته. هذا الاهتمام برؤية ما لا يراه الآخرون أمرٌ باهرٌ، وكما يبدو لي إنجازٌ أوروبيٌ بامتياز، أو أيضاً «حديثٌ»، مع أنّه يعود إلى القرون الوسطى. ربما منذ اكتشاف المنظور

المركزي في القرون الوسطى (في زمن فيليبو برونيليشيFilippo Brunelleschi وغيره) حاول المرء أن يفهم كيف يرى الآخرون، فقط لكي يتمكّن بنفسه من إنتاج الخدع البصرية التي تتوافق كما كان الظن وقتئذ مع «القانون الطبيعي» للرؤية الفعلية. وكان واضحاً في هذا أنَّ المنظور بحد ذاته لا يُرى. إذا لم يكُن الفراغ مشوَّهاً تحت تأثير عقار الهلوسة إل إس دي LSD أو مشتقاته، ولم نكن ننظر إلى لوحات للرسامة فييرا دا سيلفا Vieira da Silva حيث تنبثق عدة فراغات من بعضها البعض[1]، أي عندما يكون لدينا تصور عادي للفراغ، لا نرى عندها كيفية انتظام وحدة الفراغ في بصرنا.

مصطلحات المنظور التي تم اشتقاقها هي دائماً مصطلحات مرفقة بفكرة مفادها أنَّ المنظور لا تتم رؤيته من قِبَلِ الذين يستعينون به للرؤية. وينتج عن ذلك من جهة اشتقاقات Derivate في فن الرسم. ففي فراغ تم رسمه انطلاقاً من منظور مركزي، يمكن للرسام أن يُظهِر أنَّ أناساً معينين لا يرون أشياءَ معينةً بسبب موضعهم في الفراغ. شيءٌ ما يجري من خلف ظهورهم. أتذكرُ لوحةً أعتقد أنَّها للفنان فيرمير [يوهانس فيرمير] Vermeer، تجلب فيها الزوجة رسالة لزوجها الجالس أمام المكتب. هو لا يلتفت لكنه يتيقن أنَّ الرسالة ستُجلب إليه. لا ينظر لكنه يعرف من خلال أُلفته لزوجته ولابنه ولبيته وللوضع، بأنَّ رسالةً ما سيتمُّ جلبها. اللوحة تُبين رؤية عدم ضرورة النظر. يمكن تحقيق هذا بشكلٍ جيد في فن الرسم إذا ما توفرت للرسام القدرة على تخيُّل الفراغ، أي إذا استطاع الرسام وضع منظور مركزي يستبعد ظهور الأشخاص ذاتهم مرتين في اللوحة، على عكس ظهور الأشخاص أكثر من مرة بحسب الحالات في القرون الوسطى. لا يوجد الآن سوى فراغ واحد فقط، لذا بوسع المرء أن يُعِدَّ رسماً معيّناً يُظهر فيه

---

(1) Maria Helena Vieira da Silva, رسامة برتغالية, 1908-1992.

عدم الرؤية. ولكننا بسبب الارتباط بالفراغ لن نتقدم كثيراً، كما يوجد من جهة اخرى إمكانية عرض أناسٍ معينين لا يرون ببساطة أشياء معينة في رواية (يصعب تحديد البدايات، ربما منذ القرن السابع عشر، ربما مع دون كيخوت). قرأ دون كيخوت قصص الفرسان، ونتيجة لذلك صارت نظرته للواقع ضبابية، يتم توضيح هذا من خلال شخصيات موازية، وحتى القارئ الذي لم يكُن متعوِّداً بعد على هذه التقنية يتعرّف على أنَّ ثمة أشياء معينة لا يراها دون كيخوت، ومن الممكن أن تظهر الآن صور تستند إلى عدم رؤية الواقع. ويلعب هذا دوراً في روايات القرن الثامن عشر في مسألة الرغبة الجنسية، وفي مسألة اهتمام النساء بالزواج، الذي لا يجوز أن يكون عن وعي، كما لا يجوز الاعتراف به. أكتفي هنا بهذا الشرح الآن دون الخوض في التفاصيل.

التطورات التي تهمنا في النظرية الاجتماعية نجدها لدى ماركس وفرويد. ثمة نظريات لها نوع من الهدف العلاجي، وكأنَّها تحاول إزالة البقعة العمياء بالعلاج: لا يمكن للرأسماليين أن يروا بأنَّهم يعملون على هلاكهم بيدهم[1] مثلاً. النظرية الاقتصادية بمجملها مبنية على نحوٍ يجعلها نظرية لعلاقاتٍ اقتصاديةٍ حياديةٍ غير صالحةٍ لإحداث مراجعةٍ اجتماعيةٍ لتبعات الأفعال الذاتية. هكذا يعمل الرأسماليون بأنفسهم على هلاكهم، ويتساءل المرء: هل يتوجب عليَّ المساعدة بعض الشيء لتحقيق هذا الهلاك أم من الأفضل أن أنتظر حتى يتم ذلك مع مرور الزمن. في النظرية الفرويدية تواجهون الأنماط pattern ذاتها على مستوى نظرية الوعي. فاللاوعي عند شخصٍ ما هو تحديداً لاوعي يؤكد على بقعة الوعي العمياء ولا يمكن لأحدٍ أنْ يعيه إلا ذلك الذي يتعامل مع هذا الشخص. وبالتالي تطمح المناهج العلاجية بدايةً لجعل المرء يعي ما يعيقه،

(١) تلميح لمقولة ماركس: الرأسمالية حفارة قبرها [المترجم]

لكي يتمكّن بعدها من التصرف بحرية. أما اليوم فيميل التطور في المنهج العلاجي للقول بأنَّ لكلِّ شخصٍ تركيبه Konstruktion الخاص، كما أنَّ الأطباء المُعالِجين يختلقون التراكيب ليس إلا، وإن كانوا يفعلون ذلك وهم أكثر خبرة نوعاً ما وبثقةٍ مهنيةٍ بالنفس، لكنهم يعتمدون بدورهم في التشخيص والعلاج على التجربة. هنا أيضاً يمثِّل التشخيص تجربةً لا تمعن التفكير بنفسها بشكلٍ كافٍ، بل ترى في النتائج إذا ما كان عملها ناجعاً أم لا. من الواضح أنَّ هناك علاقةً بين التعميم في التصورات العلاجية إزاء العالَم من جهة والنقاش حول موضوع الرؤية وعدم الرؤية من جهة أخرى.

موضوع الرؤية وعدم الرؤية يظهر بالمناسبة في كتاب هاينتس فون فورستر «الأنساق المراقِبة» Observing Systems، الذي تُرجِمت بعض أجزائه إلى الألمانية[1]، يظهر على ضوء الكتاب أنَّ المرء لا يرى ما لا يراه وحسب ـ فهذا واضح، فنحن الآن لا نرى على سبيل المثال كيف تتم إضاءة أضواء أعياد الميلاد في المدينة، ونحن نعلم بأنَّنا الآن لا نرى هذا ـ، بل إضافة إلى ذلك لا يرى المرء أنَّه لا يرى ما لا يراه. هذه هي النقطة المفصلية. يرى المرء ما يراه، ويكون من خلال هذا مأخوذاً بحيث لا يرى في الوقت ذاته أنَّ عدم الرؤية هو شرط للرؤية قبل أي شيء آخر، أكاد أن أقول هنا شرط متعالي للرؤية. بالمناسبة هذه استعارة قديمة: العين التي لا ترى رؤيتها، والتي عكسها العالِم فيشته: العين ترى رؤيتها، فتستنير الذات في الداخل.

لا أعرف سوى الثقافات الأوروبية بشكلٍ كافٍ، ولكنّي أتساءل عما إذا كانت هذه المراقبة من الدرجة الثانية وهذا الاهتمام للتمكّنِ من رؤية ما لا يراه

(1) Heinz von Foerster, Observing Systems. Seaside, CA: Intersystems 1981, dt. Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie. Aus dem Englischen von Wolfram K. Köck, Braunschweig: Vieweg 1985, und Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

الآخرون، هي ميزات أوروبية. كما أنَّ الاهتمام بـ«الثقافة» الذي بدأ في الوقت عينه، أي بحدود عام ١٨٠٠ هو اهتمام لرؤية ما لا يراه الآخرون (فجأةً صار لدينا مصطلح ثقافة، وفي هذه الأيام يعاود الظهور من جديد، مثل أشياء أخرى). عندما يكون المرء حبيس تقليدٍ ثقافي معين، لن يسعَه رؤية أشياء معينة بوسعنا نحن رؤيتها بالطبع، وهنا نفكر ونعني بصورة آلية: «نحن الأوروبيين». إذا نظرتم إلى دراسات حول الاستشراق، وعلوم الأجناس البشرية Ethnographie وعلوم الشعوب ethnoscience وما إلى ذلك، فسينشأ لديكم الانطباع بأنّنا نكتشف بالتدريج أنّنا نمارس هذه المراقبة من الدرجة الثانية باهتمام بوصفنا أوروبيين، لكي نرى ما لا يراه الآخرون، ولكن هذا الاهتمام هو بدوره اهتمام خاصّ جداً وليس النظام العالمي المستقبلي الذي يتوجب على الجميع التصرف بحسبه، لتصبح الأمور منتظمة وعلى ما يرام.

النقطة التالية في سياق هذه الأفكار التي تتناول المراقبة من الدرجة الثانية تتعلق بالسؤال عما إذا كان من الممكن تصور انزياحٍ دائمٍ للبقعة العمياء. نعلم جميعاً بأنَّ لدينا بقعةً عمياء، لكننا نعتمد لذلك تمييزاً آخر، حيث تنزاح البقعة العمياء وكأنَّها تدور خلف ظهورنا، وما علينا سوى أن نملك ما يكفي من المهارة لكي نعرف ما الذي يمكننا مراقبته وأية تمييزات علينا اعتمادها لذلك وبأية شروط عمى خلف ظهورنا. بكلمات أخرى، يطرح السؤال نفسه عما إذا كنّا لدى مراقباتنا المستمرة للمراقَبات نظراً لما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته، إذا كنا نتواجد على مستوى وظيفي خاص، نكتفي عليه بذكرٍ دائمٍ لمؤشر Index «تمت مراقبته من قِبَلِ...»، مثل «تمت المراقبة من قِبَلِ المجتمع الحديث»، «تمت المراقبة من قِبَلِ غورباتشوف»، «تمت المراقبة من قِبَلِ الفيزياء الحديثة» وهكذا دواليك. لدي الانطباع بأنّنا نحصل على موقفٍ عصريٍ مميّزٍ إنْ وصفنا هذا باعتباره دوران البقعة العمياء، باعتباره توطيداً للمكوِّن الذاتي المتكرر على مستوى المراقبة من الدرجة الثانية.

أريد أن أذكر حُجَّتيْن في هذا الصدد. يبدو لي في البداية أنَّ الكفاءة المركزية لكل الأنساق الوظيفية الحديثة (ليس أعمالها اليومية المختلفة، بل الشروط العملياتية التي تميّزها) تكمن على مستوى المراقبة من الدرجة الثانية. كنت قد ذكرت العلوم التربوية من قبل: لا بدَّ للتربوي من مراقبة كيفية مراقبة الآخرين له مثلاً، كما تنشأ لدى الأطفال دائماً، بدافع الخوف وحده، ضرورة مراقبة ما إذا كانوا مُراقَبين أم لا. لكن يتعين الآن على التربويين أيضاً، الشخصيات المركزية في المجتمع أن يحتفظوا بوجهات نظرهم الخاصة لنفسهم والنظر أولاً إلى مراقبة الآخرين لهم وإلى مراقبة العالم. هذا ينطبق أيضاً على السياسة. يتعيّن على السياسة الرقص أمام شاشة الرأي العام. وبالرغم من كل الاستفتاءات لا يستطيع أي سياسي معرفة ما يفكر به الناس بالفعل، بل يعرف التقديرات الإحصائية ليس إلا وفي أفضل الأحوال، تقديرات مبنية على رأي قلة قليلة تتم مضاعفتها حسابياً. لا يمكن تصور أنَّ السياسة أو السياسيين يمكنهم معرفة ما يدور في خلد كلِّ شخصٍ ناهيك عن مراعاة ذلك. ويمثل الرأي العام بديلاً عن هذه المعرفة، باعتباره نتيجةَ تواصُلٍ يتم إعداده لتواصل آخر. ويكمن عمل الجهات السياسية الأساسي هنا في تنسيق مراقَبتَها عبر الرأي العام، وتحديداً بأسلوب يتيح مراقَبتَها بشكلٍ أفضل من مراقبة المنافسين. يتعين عليها إذاً أن ترى كيف يُنظر إليها وكيف يُنظر إلى الآخرين، وذلك على مستوى الأعمال اليومية لحظة بلحظة. لذا لا يجوز أن تكون مقرّات الاجتماعات والمؤتمرات بعيدةً في الأرياف، بحيث لا تتمكن أخبار المساء من عرض النتائج. لا بدَّ للمرء من أن يكون أسرع من الآخرين بعدة ساعات في جلب المواضيع، أما العمل السياسي الفعلي فهو القيام بمراقبةٍ من الدرجة الثانية.

في نسق الاقتصاد يقوم المرء بمراقبة الأسعار أو أيضاً سلوك المنافسين لمعرفة حجم الطلب: «هل يستطيع المنافسون العرض بأسعار أقل أم لا؟»، «ما هي

الفترة الزمنية التي يمكنهم فيها القيام بذلك؟»، «هل يمكنهم رفع حجم الطلب بهذا السعر؟»، ويصحح المرء باستمرار على هذا المستوى أرقام المبيعات، وتخطيط الكميات وتكاليف الاستثمار. كما يُعِدّ الفنان أيضاً عمله الفني على نحوٍ يمكِّن من مراقبة عمله الفنّي. يجري التعبير عن هذا منذ القرن التاسع عشر، أعتقد منذ هيغيل، بالقول بأنَّه لا يمكن تقدير الفن إلا عندما يتنبه المرء للوسائل التي يستخدمها الفن لإنتاج التأثيرات Effekte. بإمكاننا إعادة صياغة ما سبق بقولنا أنَّ الفن يُدخِل تمييزات في العمل الفني بوصفها توجيهات تحدد كيف يجب مراقبة العمل الفني. لم يعُد الأمر يتعلق بالتشابهات مع الطبيعة ولا أيضاً ببساطة بنوايا السياسة الاجتماعية.

يحتاج هذا كما هي الحال في كل هذه النقاط إلى المزيد من التوضيح، لكن السؤال الكامن خلف ذلك هو: هل وضَعْنا عمل الأنساق الوظيفية على هذا المستوى للمراقبة من الدرجة الثانية وبالتالي لا يبقى أمامنا سوى أن نحمل معنا وعياً بالاحتمالات، أي أن نمعن التفكير دائماً بما هو مصطنع، بما هو قابل للتغيير، وبما يتوقف على تمييزات معينة، ونعتبر هذا كافياً. يشترط هذا امتلاك النسق لقدرٍ كبيرٍ من القدرة على التعامل مع الاستثارة في الوقت عينه، وكذلك من القدرة على التعافي والترميم. من الطبيعي أن يحصل خلل. أن يحدث شيءٌ غير متوقع. ولا بُدَّ للنسق من القدرة على التعامل مع ذلك، دون أن يؤخذ بعين الاعتبار على مستوى المراقبة من الدرجة الثانية. على سبيل المثال، تواجه الجهات السياسية أحداثاً مفاجئةً وغير متوقعة، ولا بُدَّ لها من ردِّ فعلٍ ملموس عليها. لا يمكن أن يسير العمل بشكلٍ عادي على مستوى المراقبة من الدرجة الثانية في الواقع إلا إذا كانت بجعبة النسق قدرةٌ على ردِّ الفعل على الطوارئ. لا بدَّ من التمكن من دفع التيارات المالية في اتجاهات أخرى في النسق الاقتصادي. ولا بُدَّ من التمكُّن من تغيير القوانين في نسق القضاء. لا بدَّ من التمكُّن من

التخلي عن مواقف سياسيةٍ وصياغة موافف جديدةٍ في نسق السياسة. أو في مجال العلوم لا بدَّ من التمكُّن من إصدار منشوراتٍ جديدةٍ وإعلان أنَّ القديمة منها قد أصبحت لاغية.

تناول هذا التحليل مستوى الأنساق الوظيفية. يمكنني أن أتصور، مع إنني مترددٌ بعض الشيء، أن أصيغ هذا حقاً بالشكل التالي: هناك وسطٌ عامٌ من شريحة المفكرين الحديثين يستند إلى هذا بالضبط. في إحدى خلايا النظرية البارسونزية تجدون وسط «شريحة المفكرين[1]»، ومع أنه لم يسهب في شرحه، لكن يمكننا أن نتصور أنَّنا في مجتمعنا خارج نطاق الأنساق الوظيفية، على سبيل المثال خارج نطاق عمل البحوث العلمية المسؤولة، أو نطاق اختبار الفرضيات، أو جمع البيانات وتطوير التقنيات، يمكننا النظر إلى المفكرين الحديثين بوصفهم ظاهرة لا تكتمل في هذه الأنساق الوظيفية، على سبيل المثال لا تنتج نتائج أفضل للبحوث وحسب، بل تتحدث بشكلٍ عام عن الأشياء («شريحة المفكرين المحلِّقة بحرية» لدى كارل مانهايم Karl Mannheim هو مجرد استعارة) وبالتالي تعميم للمراقبة من الدرجة الثانية. بهذا يمكننا أيضاً أن نفسر سبب حديث المفكرين بشكلٍ رئيسي عن مفكرين آخرين، أي، لماذا يصف هابرماس كيفية وصف دريدا لنيتشه أو كيفية وصف هيغيل لكانط ولماذا يصف آخرون بدورهم كيفية وصف هابرماس أو بارسونز لفيبر، في حين يصف نقاد بارسونز كيف كان وصف بارسونز لفيبر خاطئاً. كل ذلك يدور على مستوى الجدل لوصف الأوصاف، لمراقبة المراقَبات. تَدخُل الحقائق إلى شبكة المفكرين هذه ذات التكوين الذاتي بشكلٍ مفاجئ وحسب. هكذا كان

(1) Talcott Parsons und Gerald M. Platt, Die amerikanische Universitaet: Ein Beitrag zur Soziologie der Erkenntnis. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 100 f.

انهيار النسق الاشتراكي صدمةً للمفكرين أو لكثير منهم على كل الأحوال. بينما كان قد تم مسبقاً خلق شكلٍ للتلقف يتمثل بما بعد الحداثة يمكنه توقع هذا كله، ويرى أنَّ الأمر يتعلق فقط بإخفاق نظرية، وأنَّ الاجتماعي كان وما زال مهماً بالمعنى الأخلاقي. بيد أنَّ السؤال هو: هل بوسع شريحة المفكرين، بدون نظرية للمجتمع الحديث تستند إلى الوقائع، أن تنجز شيئاً آخر يختلف عن خوض هذا الجدل من الدرجة الثانية، وأن تتلقّف الصدمات بخفة المفكرين المعهودة عبر إعادة الصياغات، أو جعل الأمور نسبية أو من خلال طرح أفكار جديدة ـ الآن يتم تقديم ما هو نبيل وسامٍ؛ وكان شليغيل Schlegel قد قال من قبل، أنَّ هذا دواءٌ مُلَيِّنٌ[1] رفيع المستوى، لكنَّه رائجٌ في هذه الأوقات، ونعرف مَن طَرَحَ هذا في العالم، وبوسعنا أن نؤيده أو نعارضه. ينقص على هذا المستوى مساهمة علم الاجتماع. مساهمة من شأنها إمعان التفكير بقوام المراقبة، أي بوسط شريحة المفكرين في إطار نظرية ما من جهة، وتكون قادرة على وصف إشكالية الابتعاد عن الوقائع وتجهيزات التلقف من جهة أخرى. ليس واضحاً لي: إذا ما كان الباحثون في علوم الاجتماع يعلمون أنَّ عملهم لا يتمثل في الانزلاق على الأشياء بخفة وبمهارة في الصياغات، أم أنَّهم ببساطة عاجزون لعدم توفر نظرية للمجتمع الحديث بين أيديهم.

أختم ببضع الملاحظات حول رؤية أخرى بخصوص الإشكالية ذاتها. نجد في الأدبيات التي تتناول هذا الموضوع صياغات تطرح السؤال عن كيفية تمكُّن الكون من مراقبة نفسه. كيف يستطيع الكون أن يراقب نفسه بنفسه؟ يتصور سبانسر ـ براون وهاينتس فون فورستر، أنَّ من شأن الكون أن يخلق فيزيائيين، لكي يستطيع مراقبة نفسه[2]. الكون ينتج فيزيائيين، وبهذا يصبح هناك مراقب

---

(١) للأمعاء عادةً [المترجم]

(2) Spencer Brown, Gesetze der Form, S. 91.

في الكون، لا يراقب الكون بوصفه شيئاً وحسب، بل كشيءٍ يتم تصميمه أثناء المراقبة ذاتها. الفيزياء الحديثة لديها خبرتها في تشويه الحقائق من خلال أجهزة المراقبة، فكروا فقط بفيزياء الكم وهي مثل معروف. نعلم أنَّ المراقِب لا يرى ما يتخيله وحسب، ولكنه أيضاً لا يرى إلا ما ينتجه من تأثيرات بواسطة أجهزته. قبل عدة أيام وأثناء مطالعتي لآوغوست ويليام شليغيل في علوم الفن، في المجلد الأول لمحاضرته في الأدب والفن الجميل في عام ١٨٠١، وجدت بالصدفة اقتباساً تبدو فيه الأشياء مغايرةً تماماً. ينص الاقتباس على التالي: «إذا افترضنا مجمل الطبيعة بوصفها كائناً واعياً لذاته فكيف لنا أن نقبل أن تَدرُس نفسها بواسطة الفيزياء التجريبية؟» ويضيف شليغيل: «هذا تخبط أعمى[1]». لا يؤدي إلى شيء. ومع أنَّه لم يعُد لمصطلح الذات ذلك الوزن الكبير، ولم يعد الأمر يدور حول نظرية فيشته التطبيقية، بيد أنَّ الفيزياء التجريبية بدورها لا تعطي جواباً عن السؤال. الطبيعة تراقب نفسها بنفسها. يبدو لي أنَّه من خلال التطورات التي حصلت في حقل الفيزياء في القرن العشرين، بات طرح السؤال التالي مشروعاً: كيف يكون تنظيم المراقبة الذاتية للعالم في العالم ممكناً، عندما تُجرى لتحقيق هذا تمييزات تشطر العالم. لا يتعلق الأمر بتمييزات جزئية من نوع «نادي أرمينيا بيليفيلد الرياضي ونوادٍ أخرى لكرة القدم»، أي بتمييزات يكون فيها العالم كلَّ ما عدا نوادي كرة القدم، بل يتعلق بالسؤال: كيف يمكن تقسيم العالم عبر تمييزٍ ما إلى جهةٍ محدَّدةٍ وجهةٍ غير محدَّدة، إلى جهةٍ مشارٍ إليها وأخرى غير مشار إليها. ربما تحثنا علوم اللغة الحديثة من جهة، ولكن أيضاً الفيزياء من جهة أخرى للالتفات بشكلٍ أكبر لهذا الشكل ولهذا السؤال: كيف يراقب العالَمُ نفسه؟

توجد سلسلة من المساهمات حول هذه المعضلة المطروحة بهذا الشكل، على

(1) August Wilhelm von Schlegel, Die Kunstlehre. In: Kritische Schriften und Briefe, Bd II. Stuttgart: Kohlhammer 1963, S. 49.

سبيل المثال في مجال علوم الأحياء. يرى ماتورانا المراقِبَ من حيث المبدأ على أساس الحياة ويقول، لا بدَّ أن تتحقق مراقبة الحياة بيولوجياً، لأنَّ المراقِب كائنٌ حيٌّ يمتلك اللغة. عندما لا يكون المراقِب حياً، لا يستطيع أيضاً المراقبة، فهو ميتٌ ولا يرى. لكن على خلاف الحال في الفيزياء يصعب هنا معرفة الحدود Limitationen الناجمة عن تجهيزات المراقِب لما تتم مراقَبَتُهُ. يبدو لي وكأنَّ هذا نسخة عن المعضلة الفيزيائية لكن دون أن تلعب الدقة ذاتها دوراً. بإمكاننا القول أنَّه لا بدَّ للكائن الحي من أن يمتلك دماغاً، وأنَّ لهذا الدماغ حدوداً في قدرته على معالجة البيانات، وأن لا بدَّ له من القيام بعمله بالتزامن، وأنَّه يمتلك لذلك سِعاتاً معينة، كما يمكننا القول بأنَّه بسبب ذلك لا يمكن أن يحصل ما لا يمكن أن يحصل. لكنَّ هذا مشكوكٌ به على نحوٍ ما. لدينا الكتابة، والأدبيات، ويوجد في داخلها شتى الأشياء التي يمكننا قراءتها، وبالتالي تحققيها بيولوجياً من خلال ذلك. هذا يتضمن إمكانيات زيادة التعقيد البيولوجي الذي لا يمكن إدراكه جيداً. وبوسع المرء في هذه النقطة على سبيل المثال أن يتساءل عما يقصده عالِمُ الأحياء عندما يقول: لا بدَّ للمراقِب من أن يكون كائناً حياً وبالتالي فهو محدودٌ من خلال هذا.

تنص المشكلة الموازية لدى علماء الاجتماع، التي نجد صياغتها في مبرهنة النبوءة الجاهدة لتحقيق ذاتها أو النبوءات الجاهدة لإحباط ذاتها، على أنَّ التكهنات التي يتم إدخالها إلى المجتمع عبر التواصل، تؤدي إلى مجتمعٍ يعلم أنَّه متكهنٌ به ولا بُدَّ له من الرد على ذلك. هذا الموضوع الذي طرحه روبرت ميرتون Robert Merton وغيره تم التعامل معه في كل الدراسات تقريباً بوصفه معضلةً ذات طابعٍ منهجي[1]: أي كيف يسع المرء التوصل إلى معارف

(1) Robert K. Merton, The Self-fulfilling Prophecy. In: ders., Social Theory and Social Structure, rev. und erw. Aufl. New York/ London: Free Press 1968, S. 475-490.

موضوعية عن الواقع، بعد علمه بتغيُّر الواقع من خلال إعلان التكهن؟ على سبيل المثال عندما يعلم المرء أنَّ سياسة الاقتصاد الكينزية[1]، بعدما يتم صياغتها وتطبيقها، تنتج ترقُبَ سياسةٍ كهذه، أي توقُّعَ التضخم المالي. لكن بمعزل عن هذا الفهم للمعضلة بوصفها معضلةً منهجيةً تبدو وكأنَّها معضلة تتصل بنظرية المعرفة من الدرجة الأولى، وتتصل بالسؤال: كيف يستطيع مجتمعٌ ما أنْ يمارس معارف عنه على شكل تواصل. ماذا تعني الموضوعية بعدذاك؟ ليس السؤال إذاً كيف يستطيع المرء إزالة المشكلة بتدابير منهجية مناسبة، بل كيف نتعامل مع هذا النوع من التشبيك التدويري؟

عدَّل هاينتس فون فورستر السؤال في إحدى محاضراته التي ألقاها في جامعة سانت غالن حول إشكاليات الإدارة[2] جاء فيها أنَّ المدير المُخَطِّط هو جزءٌ من النسق الذي يديره، وبالطبع يعلم هو أنَّ الأمر كذلك، وأنَّه يُجَهِّز الملفات في الوقت المناسب بشكلٍ يحميه. فيقوم بتسجيل الملاحظات المناسبة، ويستعد ليستدخل نفسه في التخطيط. وعندما تلوح المؤشرات الأولى، يكون مستعدّاً للتعامل معها. وتنطبق المراقبة من الدرجة الثانية second order observation على المؤسسات تماماً كما على التربية. لا يمكن أن يكون قائداً إلا من يستطيع توجيه مراقبة الآخرين له. أما كيف يظهر هذا فيما بعد في ميزان الواقع، في محصلة نجاح المؤسسة فهذا سؤال آخر. إذا انطلق المرء من أنَّ الأمر في الأساس يتعلق بالبراعة في توجيه مراقبة الآخرين له وأنَّ السلطة لا تنبع من خارج المؤسسة، بل أنَّها حصيلة مسارات التواصل في المؤسسة ذاتها، فيتوصل عندها

---

(١) نسبة لجون مينارد كينز John Maynard Keynes [المترجم]

(2) Heinz von Foerster, Principles of Self-Organization- In a Socio-Managerial Context. In: Hans Ulrich und Gilbert J. B. Probst (eds.), Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts, and Questions. Berlin: Springer 1984, S. 2-24; dt. in ders., Wissen und Gewissen, S. 233 -268.

إلى نظرية إدارة أشد تعقيداً، إلى نظرية تخطيط، أو أيضاً إلى نظرية إدارة المخاطر ـ حيث يكون السؤال الملح جداً هو: من هو المرئي بوصفه من أقدم على هذه المغامرة؟ أو من يستطيع أن يستمد السلطة من هذا بالذات، بحيث يمكنه القول بأنّني الوحيد الذي يتعيّن عليه الرحيل في حالة الإخفاق؟

٧. معاودة الدخول

إنَّ طرح هذه الأفكار إذا ما صاغها المرء بشكلٍ عام، من شأنه أنْ يستعيد طرح موضوع معاودة الدخول reentry: يَدخُل المراقِب فيما يراقِب من جديد. المراقِب هو جزءٌ مما يراقِبه، ويرى نفسه في مفارقات paradox هذه الحالات التي يراقِبها. بوسعه أن يراقب مؤسسةً أو مجتمعاً أو مجالاً في الفيزياء، إذا ما أَدخَل التمييز بين المراقِب وما تتم مراقَبته إلى الموضوع. وإذا أراد المرء أن يستخرج من هذا نظريةً للمعرفة، لا تكون لديه عندذاك مشكلةٌ منهجيةٌ وحسب، بل مفارقة معاودة الدخول في آخر الأمر. هل ما زال التمييز الذي أجري في البداية هو التمييز ذاته أم لا؟ من شأن هذا أن يعني أيضاً أنَّ كل نظرية معرفية بنائية أو كل إرشاد معرفي نظري يتعلق بمفارقةٍ ما، لا يخرج منها إلا باستخدام تمييز ما. عندها يقول المرء، بأنَّه يميّز الأجهزة الفيزيائية عن المراقبة، أو التواصل الذي أُعلن من خلاله التخطيط عن حال النسق قبل وبعد الإعلان. وهكذا يصل المرء من جديد إلى أرضيةِ مراقبةِ الظواهرِ بمساعدةِ التمييزات. إلا أنَّ إدخال هذا الشكل من المراقبة يعني بالفعل قلباً لمفاهيم فلسفة ما وراء الطبيعة ـ إذا فكّر المرء في ذلك بما يتجاوز حدود الفيزياء. هذا الانقلاب يرتبط بالمشكلة الأخيرة للمفارقة وبالحاجة العملياتية لاستبدال المفارقات بتمييزات يمكن استخدامها بشكلٍ أو بآخر وبالتالي فهي تصادفية، إلا أنَّها تسمح بالتعرف على ما يستطيع المرء أن يفعله من خلالها وما لا يستطيع فعله. أكتفي بهذا القدر فيما يخص المراقِب.

المحاضرة الثامنة

٨. مفهوم التعقيد

أود في محاضرة اليوم أن أختتم شرح «نظرية الأنساق العامة». لذا سأتناول موضوعين أخيرين هما مفهوم وإشكالية التعقيد Komplexitaet من ناحية، وطريقة فهمنا للعقلانية Rationalitaet ضمن هذه الجهود المبذولة لإعداد نظرية الأنساق من ناحيةٍ أخرى. لا يصطف هذان الموضوعان بجانب بعضهما البعض بمحض الصدفة، بل يرتبطان ببعضهما البعض، بالرغم من أنَّ الارتباط لا يتجلّى في المصطلح. لكن في الأشكال الأولى لنظرية الأنساق، أي في المساعي الأولى لصياغة نظرية أنساق عامة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، شكَّلَ موضوعُ التعقيد المعضلة المركزية باعتباره عائقاً في وجه التخطيط الناجح وبالتالي وبشكلٍ ما بوصفه معضلة العقلانية بامتياز. وشكَّل افتراض غياب التوازن في درجة التعقيد بين النسق والبيئة نقطة انطلاق هذا النقاش. وبذلك كان قد تم إرساء هذه النقطة من خلال السعي للعمل بناءً على تمييز النسق عن البيئة. وفي هذا جرى الانطلاق عموماً من أنَّ البيئة دائماً أشد تعقيداً من النسق ـ ولا أعتقد أنَّ أحداً سيعترض على ذلك. إذاً يدور الأمر هنا حول عدم التوازن في درجة التعقيد، بحيث ينطرح السؤال: كيف يستطيع النسق التعامل مع بيئة تفوقه في درجة التعقيد؟ وتتكرر هذه الإشكالية ضمن

الأنساق بالطبع. مثلاً عندما يكون هناك مخططون يخططون نسقاً ما، لكنهم بحدّ ذاتهم ليسوا النسق، بل هم قسماً منه، أو وكالةً له، أو منظمةً جزئيةً من النسق وبالتالي يكون ما تبقى من النسق بيئةً لهم.

انطلقنا من انعدام وجود أيِّ نسق، إذا ما خط حدوده مع بيئةٍ تتمتع بـ«التنوع اللازم» "requisite variety" على حد تعبير و. روس أشبي W. Ross Ashby، التنوع الضروري لإنتاج نوع من الملاءمة matching، أو نوع من العلاقة تقابل فيها كل نقطة في النسق نقطة نظيرة لها في البيئة[1]. فالنسق لا يملك المقدرة على إنشاء حالات خاصة مقابلة لكل ما يحدث في البيئة أو لا يقوى على الاعتراض بعمليات ذاتية على كل ما يحدث فيها، بغض النظر عما إذا كان ذلك لدعم أو لتلافي ما يحدث، بل عليه أن يُرَزِّم [يُجَمِّع رزماً] النقاط أو أن يتجاهل بعضها، عليه أن لا يبالي أو أن يكوِّن مستلزمات مختصة بإدارة التعقيد. انبثقت عن هذا النقاش الصيغة القائلة بأنَّه يتعين على النسق تقليل مستوى التعقيد، بالنسبة إلى البيئة من جهة، وبالنسبة إلى ذاته من جهة أخرى، عندما يريد خلق جهات مختصة بالتخطيط أو وكالات عقلانية. من الممكن تتبُّع هذه الإشكالية في مجالات كثيرة بدءًا بتاريخ العلوم حتى علم النفس الوظيفي في ثلاثينيات القرن العشرين، حيث تبينت في تلك الفترة حدود نموذج المدخلات ـ المخرجات أو كما كان يُسمّى وقتذاك نموذج الإثارة ـ الاستجابة، كما تم التوصّل إلى عدم إمكانية العمل ببساطة على أساس أنَّ كل إثارة تتقابل باستجابة معينة، بل ثمة ما يقع بين الإثارة والاستجابة، ثمة ما يُنجِز التحويل Transformation وما لا يمكن اختزاله إلى مجرد دالّة رياضية.

---

(1) W. Ross Ashby, *Requisite Variety and Its Implications for the Control of Complex Systems*. In: *Cybernetica I* (1958), S. 83 - 99; ders., *Einführung in die Kybernetik*. Aus dem Englischen von Joerg Adrian Huber, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 293 ff.

تمّ التعمّق في بحث هذا الموضوع في علم النفس الوظيفي، في مدرسة إيغون برونسويك Egon Brunswik. أمّا عبارة اختزال التعقيد فتعود حسب معرفتي (ربما كانت هناك مصادر أكثر قِدماً) إلى كتاب لجيروم برونر Jerome Bruner نُشِرَ في عام ١٩٥٦ عنوانه «دراسة في التفكير» (A Study of Thinking)[١]. وكان هنالك ما يشبه هذا من قبل. حيث نجد لدى عالم الآداب كينيث بورك Kenneth Burke فصلاً حول «التوسع والاختزال» "scope and reduction" بوصفهما عمليةً لنسق عملٍ يُنتِجُ نصوصاً أو ينفذ مسرحية[٢]، أما «اختزال التعقيد» "reduction of complexity" كعبارة فتعود إلى كتاب «دراسة في التفكير». ويدور الأمر هنا من حيث المبدأ حول شكلين من التعميم. يقول التعميم الأول بقدرة النسق على تحزيم بيئته، ما يعني تسميته لأحداثٍ مختلفةٍ أو لأشياءٍ مختلفةٍ تحت مسمى واحدٍ، ورؤيته لها على أنَّ لها شكلاً واحداً، أي على أنّها متماثلة أو غير متنوعة، ويكوِّن النسق استناداً إلى ذلك نمط رد فعله الذي يمكنه أن يستخدمه كلما قابل هذه المواصفات. ويمكننا أن نتصور أنَّ النسق يجهِّز أنماطاً متشابهة من ردود الفعل ويدخرها، ليتمكن من استخدامها في التعاطي مع إجراءات بيئية مختلفة جداً. ويقول التعميم الثاني بقدرة النسق على التعامل بردود فعل مختلفة مع إجراء معين ما في البيئة، وذلك بحسب حالة النسق القائمة. يكمن مبدأ عمل فكرة التعميم في وقف العمل بموجب نقطة مقابل نقطة ويتحقق ذلك عبر التحزيم، ويمكن أن يُنجَز وقف العمل في البيئة أو في النسق.

كما ذكرت سابقاً أخذ تالكوت بارسونز بهذه الطريقة للحديث عن إدارة

---

(1) Jerome S. Bruner, Jacqueline J. Goodnow und George A. Austin, *A Study of Thinking.* Reprint: New Brunswick: Transaction Publications 1986.

(2) Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* [1945]. Reprint Berkeley: California UP 1969, S. 59 -124.

التعقيد واختزال التعقيد بمساعدة مصطلح التعميم. وبوسع المرء أن يلخص الشكل الثاني للتعميم من منظور نظريات المستويات Stufentheorie . تعرفون هذا من جهة من مصطلح الأزمة الذي يقول بأنَّ ثمة حالات طوارئ يصبح فيها ما هو غير عادي والذي لا يُطبَّق في الحالات الأخرى مسموحاً به ومطلوباً. في الأزمات يمكن للمرء أن يفعل أشياءَ غير مألوفة، وأن يُغيِّر بُنى لا يجري تغييرها في ظروفٍ أخرى. إذا تم أخذ مصطلح الأزمة على محمل الجد ولم يتم النظر إلى الأزمة باعتبارها قدر الإنسانية الدائم، لجرى تطبيقه في حالاتٍ معينة، على بُنى المستويات، بحيث يصبح ما هو غير مألوف مسموحاً به في حالات معينة، على سبيل المثال من أجل إصلاح شركةٍ ما أو نسقٍ اقتصاديٍ ما أو لتحويل الاضطراب في نسق القضاء إلى قانونٍ مُوَحَّدٍ، لكي يستعيد المرء معرفته بما يمكن أن يتوقعه.

هذه الصياغة تمثل إحدى صياغات إشكالية المستويات. وهناك صياغةٌ أخرى تجنح لاعتماد الشكل لدى و. روس أشبي المذكور آنفاً، وهو من أتباع مدرسة علم التحكم الأوائل، حيث يقول أشبي بتمييز وظائف المستويات، ويصف النسق الذي تتوفر له وظائف للمستويات كهذه بأنَّه نسقٌ شديد الاستقرار[١]. ويقصد بهذا أنَّ تشويشات البيئة يتم تلقفها بشكلٍ محلي عادةً ولا تُعرِّض النسق بمجمله إلى ضغوطات التغيير. هناك منشآت بعينها دون غيرها تتعرض للضغوطات، فعلى سبيل المثال عندما يصاب المرء بأوجاع المعدة، تصيب هذه الأوجاع المعدة ولا تصيب في الوقت عينه القدمين. ولا ينتشر الوجع ليتواجد في كل مكان، ومن الممكن أن يتعرض النسق لمصاعب اقتصادية،

(1) W. Ross Ashby, *The Set Theory of Mechanism and Homeostasis*. In: ders., *Mechanisms of Intelligence: Ross Ashby's Writings on Cybernetics*, hrsg. von Roger Conant. Seaside, CA: Intersystems 1981, S. 21 - 49, hier: S. 48.

دون أن تكون هذه مصاعب سياسية أيضاً. إذاً لا داع لتغيير النظريات العلمية إذا ازداد التضخم المالي، بل تتم المحافظة على النظريات لتوفير إمكانية وصف التضخم المالي. هذه القدرة المحدودة على التغيير كانت حينئذ اكتشافاً وصياغةً مثيرين للغاية، لأنَّ المرء عرَّف الأنساق في حينه على أنَّها أيضاً منشآت يرتبط فيها كل شيء بكل شيء. حيث شكل الارتباط المتبادل بشكلٍ كلي [بمعنى الارتباط الجدلي] معيار مصطلح النسق، والآن يتضح فجأةً أنَّ الارتباط المتبادل الكلي غير مجدٍ على الإطلاق كما نُظِرَ إليه من قبل، وأنَّه لا يمثل شكل النسق الأكثر كمالاً، بل على العكس من ذلك هو منشأة بعيدة الاحتمال. فلو كان الارتباط المتبادل الكلي قائماً لأجبَرَ كلُّ تشويشِ النسقَ بمجمله على إعادة التوازن، وهذا يحتاج لوقتٍ طويل، بحيث أنَّ التشويش التالي سيأتي في هذه الأثناء وبالتالي لن يتمكن النسق من بلوغ حالة الاستقرار أبداً.

أما فكرة وظائف المستويات هذه فتعني القطع مع الارتباط المتبادل أو بعبارة أخرى «الترابط الرخو» "loose coupling" لكنها لا تأتي بشيء جديد[1]. الأنساق المترابطة بشكلٍ رخو تكون أكثر استقراراً من الأنساق ذات الترابط المحكم. فـ «الوصل المحكم» "Tight coupling" منشأة بعيدة الاحتمال للغاية. ولا نجدها في الطبيعة. الكائنات الحية وكذلك المنظمات الاجتماعية مبنية على أساس الترابط الرخو. يمكننا تحمّل استبدال أشخاص معينين في المناصب المسؤولة، ولا يؤدي هذا الأمر إلى تغيير الرواتب، ولا إلى إعادة صياغة البرامج، وإذا جرى ذلك فلأنَّ الأمر يتعلق عندذاك بتكيُّفٍ نوعي ما. وكلما زاد جنوح نسقٍ ما إلى الترابط المحكم، كلما كانت المغامرة أكبر وكلما كان النسق

---

(1) Robert B. Glassman, *Persistence and Loose Coupling in Living Systems.* In: *Behavioral Science 18* (1973), S. 83-98; und im Anschluss daran Karl E. Weick, *Educational Organizations as Loosely Coupled Systems.* In: *Administrative ScienceQuarterly 21* (1976), S. 1-19.

أكثر عُرضَةً للخطر. وبالمناسبة تلعب هذه الفكرة دوراً لدى الإشكاليات التي ترافق التقنيات العالية[1]. فعندما تكون الأنساق التقنية محكمة الترابط بحيث يدفع حدوث خلل ما إلى انفجار النسق بأكمله وإلى نشر الأضرار في كل أنحائه، عندها نكون أمام منجزٍ من نوعٍ غير طبيعي، نعرف مخاطره من طريق نظرية الأنساق. في هذه الحالة لا بدَّ من تشييد طوق أمان حوله، لا بدَّ من بناء دائرةٍ للاحتواء containment تقوم على أساس الترابط الرخو، بمعنى أنَّ أولئك الذين يتدخلون عند حدوث خللٍ ما لا يجوز أن يكونوا معرضين تماماً للخلل، بل عليهم عند حدوث عطلٍ ما أن يقوموا بإجراءٍ معينٍ تلو الأخر وذلك بتأنٍ ودقةٍ دون أن يفقدوا أعصابهم أو صوابهم.

وعلى ضوء إشكالية التعقيد يجري البحث في منشآت تُظْهِرُ كيف يمكن للتعقيد الشديد أن يتطور أكان ذلك على صعيد النشوء والارتقاء، أم على صعيد التخطيط للمنظمات، وكيف أنَّ النسق يبقى قادراً على العمل بالرغم من ذلك. كما ينضوي مفهوم "bounded rationality" تحت ذلك إذا اتجهنا الآن إلى نظرية القرار أي إلى «العقلانية المقيدة» للعالم هربرت سيمون (Herbert Simon)[2]. يُقصد بهذا المفهوم أيضاً ما يشبه إشكالية المستويات، إذ لا يسع المرء الحساب بشكلٍ عقلاني إلا إذا كان هناك قطعٌ معينٌ للارتباط المتبادل أو إطارٌ ما frame أي جملةٌ من الشروط المُعدَّة من قبل، بحيث يتم في كل الأحوال إيجاد حلٍ مجدٍ ضمن هذا الإطار. أما إذا كان هذا الحل مثالياً أم لا، فليس لذلك قيمةٌ إذا ضَمِنَت المقدماتُ المنطقية للقرار استمرار الوجود

---

(1) Charles Perrow, *Normale Katastrophen: Die unvermeidbarenRisiken der Grosstechnik*. Frankfurt am Main: Campus 1988; und Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*. Berlin: de Gruyter 1991.

(2) Herbert A. Simon, *Models of Bounded Rationality*. 2 Bde., Cambridge, MA: MIT Press 1982.

وعمليات النسق. تمت صياغة هذه النظرية على خلفية تجربة النظرية الاقتصادية القديمة التي انطلقت من وجود سوقٍ تعمُّه المنافسة بشكلٍ كامل، أي من أنَّ السوق يطرح الأسعار مسبقاً ولا يترك سوى حيِّزٍ ضيِّقٍ لقرارات الشركات، التي كانت قد بنيت حساباتها على أساس حالة غير موجودة في الواقع. لا تتخذ المنظمات قرار الرجل الواحد، بل عليها أن تُعنى في المنظمة ذاتها بتوفير شروط اتخاذ القرار المجدي. وهذا يتجاوز حدود نظريةٍ أكثر وعياً بالتعقيد بما يخص علاقات شروط السوق أو الاقتصاد الكلي Makro من جهة، وشرط المنظمة أو الاقتصاد الجزئي Mikro من جهة أخرى. لا أنوه هنا إلى هذا إلا لماما، فمنه ما تعرفونه، ومنه ما يدفعكم لمعاودة الاطلاع على الأدبيات ذات الصلة على ضوء تشابهها مع هذه الحلول من خلال التعميم أو من خلال اعتبارها نوعاً من وظيفة المستويات.

الجدير بالذكر أنَّ هذا من شأنه أن ينطبق على الوظيفية البنيوية لدى بارسونز. فبارسونز قال أيضاً أنَّه لا يستطيع أن يتصوّر أنَّ النظام الاجتماعي من شأنه أن يعمل على غرار نموذج المتغيرات بمفهوم نيوتن، حيث يتبدل كل شيء بكل شيء. ولا بُدَّ من اختزال التعقيد، على الأقل من أجل متابعة الأغراض العلمية (على الرغم من أنَّ هذا التعبير لم يكُن مطروحاً حينذاك، إلا أنَّ الأمر كان يتعلق بهذا الموضوع) واعتماد بنى يقوم نسقٌ معينٌ بعملياته بموجبها، ويتم من خلالها تحديد هوية النسق، بنى لا تعود معرفة شروط التبدل من خلالها ممكنةً ضمن هذه النظرية.

هذه النزعة للبحث عن حلٍ للإشكالية في الإجابة عن سؤال: ما هي مستلزمات النسق التي تجعله قادراً على التعاطي مع التعقيد الشديد القائم في النسق ذاته أو في البيئة، هي نزعة لم تمسِ مصطلح التعقيد. لذلك يصبح من المهم إدراك أنَّ الأدبيات إنْ تناولت مصطلح التعقيد أصلاً، لا تستخدم

مصطلحاً مصقولاً بشكلٍ جيدٍ من الناحية المفاهيمية. إذ قلما تجدون في هذه المراجع تعريفاً للمصطلح أو استنباطاً للنتائج على ضوء هذا التعريف. النقاش حول مصطلح التعقيد يجري بمعظمه في كتاباتٍ شكليةٍ أو لا يتقاطع إلا ما ندر مع المجال الذي قمت للتو بالبحث فيه. يتم تعريف مصطلح التعقيد بالأسلوب الكلاسيكي بمساعدة مصطلحين هما العنصر والعلاقة[١] . ويجيب هذا التعريف على معضلة ازدياد عدد العناصر كلما ازداد عدد العلاقات الممكنة بينها بشكلٍ غير متكافئ، لأنَّها تزداد على شكل متتالية هندسية، وكلما كانت هناك عناصر أكثر زاد إرهاق كل عنصر على حدة بسبب متطلبات الروابط. إذا تصوّرنا أنَّ متطلبات الروابط أو وضع عنصر ما في سياقات معينة هو ما يحدد نوعية العنصر، عندها سيتضح لنا أنَّ نمو المقدرة على بناء الصلات بينها محدود، وذلك بحسب النسق الذي يتم البحث فيه. وينطبق هذا على الخلايا تماماً كما ينطبق على التواصل؛ إذا انطلقنا من الأفراد مثلاً، من البشر، فينطبق هذا على عدد الاتصالات الممكنة التي يستطيع الإنسان القيام بها مع الآخرين في فترةٍ زمنيةٍ محددة. أي ينطبق هذا شكلياً ونسبياً بغض النظر عن الماهية الفعلية للعنصر وعن طبيعة العلاقات.

يترتب على ذلك غياب إمكانية الربط بين كل عنصر وكل العناصر الأخرى بعد بلوغ عددٍ معينٍ من العناصر، وبالتالي لا يبقى أمام النسق سوى إقامة علاقات انتقائية، تتخذ شكلَ دائرةٍ مثلاً، حيث يتعامل العنصر مع عنصرين في جواره، وحيث يتم تحديد اتجاه سير المعلومات أو الانسياب بشكلٍ يحصل فيه عنصرٌ على شيءٍ ما من عنصرٍ آخر ويعطيه من ثم للعنصر التالي، لكنه لا

---

(1) Niklas Luhmann, *Komplexitaet*. In: Erwin Grochla (Hrsg.), *Handwoerterbuch der Organisation*, 2., voellig neu gest. Auflage. Stuttgart: Poeschel 1980, Sp. 1064-1070.

يستطيع التواصل عبر الدائرة، أو عبر تسلسلٍ هرميٍ توجد فيه قمةٌ وعددٌ كبيرٌ من العناصر القاعدية التي لا يمكنها التواصل إلا مع العنصر الأعلى مباشرة، أو ربما أيضاً بشكلٍ أفقي على المستوى ذاته. فوزير الدولة مثلاً لا يمكنه الاتصال مباشرةً بقسم سجلات وزارةٍ أخرى من موقعه في قمة الهرم. فهذا غير عادي أبداً وغير مقبول. في كلّ نسقٍ ثمة شبكة لعمليات التواصل الممكنة، المرفوضة منها والمقبولة، لهذا نجد بحوثاً تُجري فحصاً تفاضلياً لمختلف النماذج الدائرية أو النجمية أو الهرمية بالنظر إلى قدرتها على معالجة البيانات وقدرتها التجديدية وما إلى ذلك. تحليل الشبكات بهذا المعنى الشكلي هي أبحاثٌ تمت في خمسينيات القرن العشرين[1]. حيث جرى البحث في اختبار النموذج الانتقائي، أو الانتقائية بالمقارنة مع شروط ربط كل شيء بكل شيء والتي لم يعُد تحقيقها ممكناً.

إذا أردنا صياغة مصطلح التعقيد بمفهوم التمييز أو الشكل، يمكننا عندها أن نقول بمعنى ما أنَّ إشكالية التعقيد هي إشكالية العتبة [الحدود] التي لا يمكن بعدَ تخطيها ربط كل عنصر بكل العناصر. إذاً التعقيد البسيط، إذا جاز لنا إطلاق هذا التعبير المتناقض ظاهرياً، هو التعقيد الذي ما زال يسمح بربط كل شيء بكل شيء. أما التعقيد المعقّد فهو الحالة التي تتطلب أنماطاً انتقائية، أنماطاً تغدو تصاعدياً أكثر تطلباً، أي أكثر انتقائيةً، أكثر اشتراطاً أو أكثر غنى بالبيانات، وبالتالي تقتضي تحقيق شيءٍ بعينه دون غيره. يبين هذا النوع من الصياغة بأنّه لم يعُد بوسعنا القيام بتمييزٍ بين بسيطٍ ومعقدٍ. إذ لا يوجد اصطلاحٌ لما هو بسيط في

---

(1) Alex Bavelas, *Communication Patterns in Task-oriented Groups.* In: Dorwin Cartwright, Alvin Zander (Hrsg.), *Group Dynamics, Research, and Theory.* Evanston: Row, Peterson & Co. 1953, S. 493-506; ders., *Communication Patterns in Problem-Solving Groups.* In: Heinz von Foerster (Hrsg.), *Cybernetics.* New York: Josiah Macy Jr. Foundation 1952.

هذه النظرية، بل في أحسن الأحوال اصطلاحٌ لتعقيد يسمح بربط كل شيء بكل شيء، واصطلاح لتعقيدٍ آخر، تعقيدٍ على مستوى أعلى، ينتقي روابطه.

عملت تقاليد القرون الوسطى بمفهومي البسيط والمعقد بوصفهما متضادين، وذلك لجملة أسباب منها الاعتقاد بأنَّ السياقات المعقدة فقط يمكن لها أن تتحلل ثانيةً لأنَّها مركبةٌ تركيباً، في حين أنَّ السياقات البسيطة لا تتحلل لأنَّها ليست مركّبة. نتج عن هذا كوكبة من النماذج تم من خلالها وصف الحالات المؤقتة، العابرة، والمُعرَضَة للخطر، بواسطة التعقيد وتم الافتراض بأنَّ البسيط لا يمكن زواله أو خلقه إلا من خلال التدخل الإلهي. هنا لا بدَّ من التفكير بالروح بشكلٍ خاص. فالروح بسيطةٌ وليست معقدةً، لذلك كان الأمل بأنَّها تستمر بالحياة بعد الموت، إذ لا يمكن إزالتها. ما هي الأجزاء التي تنشأ عن تفكيك الروح؟ الرماد أم الغبار، والروح لا تتكوَّن من أجزاءٍ أصلاً؟ ساد الاعتقاد بأنَّ عناصر قاعدية معينةً كالنار أو الماء هي بنى بسيطةٌ تتطلب تدخلاً إلهياً لإفنائها. الفناء أو باللاتينية Annihilatio كان المصطلح المقابل للتحلّل والهدم. ولهذا الاعتقاد ارتباط وثيق بنظامٍ عالميٍّ يحتوي على ما يكفي من الضمانات، ومما لا يمكن تحقيقه، ومن الضرورات، بحيث يتمكن الإنسان من التعامل بشكلٍ ما مع ما تبقى. في هذا النظام العالمي يفسر الإنسانُ أنَّه عبر التاريخ في مسار الأزمنة ولدى الشعوب المختلفة كانت هناك معتقدات مختلفة، ولكنها بالرغم من ذلك أجمعت على أنَّ الحياة كانت تسير بانتظامٍ وضمن حدودِ مخططِ الطبيعةِ وحسب مخطط الخلق.

هذا المنطق الذي يصيغ المعقد على جانب من التميز والبسيط على الجانب الآخر، لم يعُد بالإمكان تطبيقه على الفهم الحديث للتعقيد. ليس لمصطلح التعقيد مصطلح مضاد، وهذه الحيثية تثير الانتباه من الناحية النظرية، لا سيما وأنَّنا لا نمتلك كثيراً من المصطلحات التي لا تقابلها مصطلحاتٌ مضادةٌ.

مصطلح المغزى هو مصطلح من هذا النوع مثلاً، لأنَّ نفي المغزى له بدوره مغزى. والكون أيضاً مصطلح من هذا النوع. يبدو أنَّ التعقيد ينتمي إلى ذاك المجال المفاهيمي وذاك الوصف الدلالي للكون، الذي لا توجد فيه مصطلحاتٌ مضادةٌ، بل لا بدَّ للنسق من أن يجري تمييزات داخلية، من نوع نعم/ لا أو من نوع تعقيد انتقائي/ تعقيد غير انتقائي. هذا يُظهر أيضاً مكانةَ هذه الإشكالية، التي لم تتفكَّر بها النظرية على الرغم من ذلك إلا لماماً.

أعود من جديد إلى مقولة العنصر والعلاقة، لأظهر في البداية أنَّ هذه الصورة ساكنة. العناصر قائمة، والعلاقات قائمة أيضاً. من الممكن قيام علاقة بين (أ) و (ب) وينتهي الأمر عند ذلك. لا ذكر للوقت في البداية. ويمكن لمجمل الأمر أن يختفي، إلا أنَّ ترابط عنصرٍ بآخر يُعبَّر عنه بمصطلح العلاقة بمعزل عن الوقت في البداية. والآن من الممكن إدخال الوقت إلى هذا النموذج، وهذا ما يُحدِثُهُ النقاش أيضاً، حيث يتم القول بأنَّه يمكن للعناصر أن تبدل علاقتها. حالما تقوم إمكانية ربطها بشكلٍ انتقائي، حينئذ يمكن فك هذا الترابط ووصله بشكلٍ آخر من جديد. بهذا يجري إدخال بُعدٍ جديدٍ في هذا الوصف للتعقيد. بوسع النسق أن يحقق أنماطاً مختلفةً بالتتابع. لقد أطلقت على هذا ذات مرةٍ نعتَ تزمين[١] التعقيد[2]. وبالتالي يوجد تعقيدات مختلفة بالتتابع، يمكن لبعضها أن يكون بسيطاً جداً، ولكن في الوضع التالي يستطيع النسق ذاته أن يُظهر تعقيداً أشد، أي أن يستخدم علاقات أكثر بين عناصر أكثر بالتتابع.

لا يحتاج المرء إذاً إلا إلى قراءةِ الإشكالية لكي يتضح له أنَّ أنساق التواصل

---

(١) أي أن يكون التعقيد قائماً لفترة ما [المترجم]

(2) Niklas Luhmann, *Temporalisierung von Komplexitaet: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*. In: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 235-300.

تتعامل بتعقيدٍ متعاقب. فالكلمات وقواعد اللغة لا تشكل اتصالات واقعية للعناصر الممكنة في الجُمل، بل تختار الجُملُ عناصرها، وعباراتها، والكلمات التي تستخدمها، لأنَّ المرء يعلم أنَّ بإمكان الجملة التالية أن تتشكل بشكلٍ مختلف. في مجال الأنساق الاجتماعية، أي الأنساق التي تستخدم التواصل، علينا تَوقُع التزمينات من بداية الأمر. أما في النقاش الكلاسيكي فيتم إدراج التفاوت الزمني باعتباره بعداً ضمن أبعادٍ أخرى وحسب. يميّز المرء أبعاداً مختلفةً في مصطلح التعقيد: عدد العناصر، عدد العلاقات المسموح بها، والنوعيات المختلفة للعناصر أحياناً، وكذلك الاختلاف الزمني لقيام العلاقات بين العناصر ـ في حين لا أعلم إذا ما كان بوسع المرء التفكير بالعناصر بمعزل عن العلاقات، مع أنَّها تظهر في الدراسات على هذا النحو بالضبط. وبذلك يتوصل المرء لمفهومٍ للتعقيد متعدد الأبعاد، فيتعذر عليه عندئذ تمييز النسق الأكثر تعقيداً عن نسقٍ آخر، إذ قد يكون أحد الأنساق أكثر تعقيداً في بُعدٍ معيّنٍ، بينما يفوقه نسقٌ آخر تعقيداً في بعدٍ آخر، أي يسمح هذا النسق بعددٍ أكبر من العلاقات والعناصر، أو بعناصر أكثر اختلافاً، أو بتبديلٍ أسرع لقيام العلاقات. إن ظهور هذا في الدراسات أدى إلى طرح السؤال: هل مازال بالإمكان التحدث بشكلٍ مفيدٍ عن تعقيدٍ أقل أو أكثر أصلاً. بحسب اطلاعي، لم يتوصل هذا النقاش أبداً لتناول الفرضية القائلة بأنَّ البيئة أكثر تعقيداً من النسق. إذ أنَّ هذا واضحٌ للغاية، ولا يحتاج للقياس أبداً، وهو معروفٌ بشكلٍ مسبقٍ. لا سيما عندما تتوفر للمرء قدرات العلوم الطبيعية الحديثة على التفكيك والتحليل، فحينما يتناول المرء الذرات مثلاً بغية تحديد أنماطها، يرى أنَّ هناك أبعاداً هائلةً من الأحداث وأنَّه لا يوجد نسقٌ يمكنه أن يكرر هذه الأحداث بداخله. بناءً عليه لا يمكن الملاءمة على صعيد تعقيد الكون. وبالتالي لا يبقى لطريقة الوصف أية أهمية.

لكن لو فكر الناس بداعي التجريب بالسؤال عما إذا كان الدماغ على سبيل المثال أكثر تعقيداً من المجتمع، سيجيب أغلبهم بالتأكيد، إن هم أطلقوا أحكامهم بدون تحضير نظري، وبأنَّ المجتمع أكثر تعقيداً لأنَّه يشمل عدداً كبيراً من البشر. لكن إذا قسَّمنا السؤال إلى عناصر وعلاقات، وأحصيّنا عدد خلايا الدماغ ووضعنا نصب أعيننا حجم استخدامها عبر التشبيك، عندها سيتضح أنَّ الدماغ أكثر تعقيداً من المجتمع. فلو أراد المجتمع أن يترجم حالات الدماغ إلى تواصل، سيكلف نفسه أكثر مما في وسعه. تقول نظرية الانغلاق العملياتي بأنَّ هذه الترجمة ليست ضرورية أبداً، كما أنَّها غير ممكنة أبداً، لأنَّ المجتمع لن يكُن قادراً على التطور، لو تكلَّف ولو بشكلٍ تقريبي بترجمة حالات الدماغ إلى تواصل. يمكن إطلاق مقولات من هذا النوع بغض النظر عن أية مقارنةٍ حسابيةٍ، وعن أي مكيالٍ يمكنه أن يفيدنا بأنَّ الدماغ أكثر تعقيداً من المجتمع، لأنَّ المجتمع مليءٌ بالأدمغة، وبالتالي لا تظهر الإشكالية على نحو إنسان/ مجتمع على أية حال. يناقش المصطلح التقليدي للتعقيد إشكالية القياس الحسابي هذه. ولا بُدَّ من أن نحاط علماً بمحدودية الدقة لدى الحديث عن مسائل التعقيد.

هناك نقطةٌ أخرى استأثرت تفكيري دائماً تتعلق بما يحدث لدى تعامل نسقين معقدين مع بعضهما البعض في حال ترابطا مع بعضهما أو بدآ بالتفاعل مع بعضهما، دون أن تتوفر لكلي النسقين المقدرة على استنساخ التعقيد من النسق الآخر واستدخاله، أي أن لا يتوفر لأيٍّ منهما «التنوع اللازم» المطلوب لاستنساخ واستدخال النسق الآخر. وبحسب فرضية العالم الاسكتلندي دونالد ماكّي Donald McKay عالِم السيبرناطيقا (علم التحكم) أو الباحث النظري في المعلومات، تنشأ الحريّة تحت هذه الشروط[1]: حتى لو كانت الأنساق

(1) Donald M. MacKay, *On the Logical Indeterminacy of a Free Choice*. In: *Mind 69* (1960), S. 32-40.

المعقدة آلات مفصولةً بشكلٍ تام، لا بدَّ لكل نسقٍ من الانطلاق من إمكانية التأثير على النسق الآخر، أي أنَّه يستجيب لإشاراتٍ على نحوٍ لا يمكن فيه حساب تحديدهDeterminiertheit في النسق ذاته، بل بطريقةٍ لا يمكن التنبؤ بها من قبل. لذلك لا بدَّ للنسق من جعل المعلومات جذابةً بشكلٍ ما، لا بدَّ له من تقديم حوافز معينةٍ يعتقِد أو يعرِف النسقُ عن خبرةٍ أنَّ الأنساق الأخرى تتقبلها وتتعاطى معها طوعاً بناءً على أولوياتها، و/ أو لا تتعاط معها إن كانت تريد استبعادها، أي أنَّها أنساقٌ قادرةٌ على اتخاذ القرارات وليست أنساقاً محدَّدةً تماماً، تفعل وتعيد ما تفعله في كل الأحوال. ثمة افتراضٌ جديرٌ بالاهتمام يقول بأنَّ الحريّة تنشأ من خلال استنساخ الأنساق من التحديد. لا بدَّ أن يتعلق الأمر بأكثر من نسق، ولا بُدَّ لهذه الأنساق أن تكون خاضعةً للتعقيد، أي لا يجوز أن يتوفر فيها «التنوّع اللازم». وعليه فلا بُدَّ لها من التفاعل وابتداع الحرية لكي يتسنى لها التوصل لإقامة علاقة مع نسقٍ آخر. وإذا ما حدث هذا من قِبَلِ الطرفين، تصبح الحريّة عندئذٍ بواسطة الخيال حقيقةً.

على كل الأحوال من الممكن التفكير بهذا الموضوع الذي يلغي إلى حَدٍّ ما النقاش القديم عما إذا كان العالَمُ جبرياً محدداً أو أنَّه ليس جبرياً ولا محدداً. نقف هنا ثانيةً أمام مفارقةٍ في التمييز. العالَمُ غير محدد لأنَّه محددٌ، إلا أنَّ هذا التحديد غير مركزي طبعاً، بل موضعي.

أود أن أضيف هنا بعض الأفكار التي توسّع إطار النقاش والتي أسعى بها في الوقت عينه لإيضاح أسباب تراجع الحديث عن التعقيد حاضراً مقارنةً بالخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. ربما كان السبب في عدم تحقق الآمال بالعثور على إدارة مفاهيمية للتعقيد، بمعنى عدم التوصل إلى التحكم التحليلي بالتعقيد. وإذا اتبع الباحث أسلوباً إحصائياً، فلا بُدَّ له من مراعاة شروط التحليل الإحصائي. وإذا واءم بين المتغيرات، سيكون بوسعه التعامل مع عددٍ كبيرٍ من المتغيرات، لكن لا يمكن لهذا العدد أيضاً أن يكبر إلى ما لا نهاية،

وعادةً ما ينطلق الباحث من ضرورة التعامل مع كمٍ كبيرٍ من المتغيرات بغية تحقيق الوصف الشامل للأنساق، لكن النظرية تبقى عاجزةً عن التعامل مع هذا الكم. لم تتحقّق نجاحاتٌ كثيرةٌ على هذا المستوى، وعلى رغم ما ادَّعى به مؤخراً شخصٌ يعمل لدى شركة Prognos AG في مدينة بازل Basel عن التقدم الهائل الذي تم التوصل إليه في السنوات العشر الأخيرة في مجال إدارة المتغيرات ضمن نماذج التنبؤ. مع أنني لا استطيع الحكم على ما قال، لكن يبقى هذا مجرد خط واحد للتطور. السؤال الآخر: هل يستطيع باحثو علم الاجتماع على الأقل دراسةَ مرافق ومنشآت وظيفة المستويات أو التعميم فيما يخص إشكالية اختزال التعقيد، وذلك بغض النظر عن إمكانية القياس الدقيق لكيفية التعامل مع التعقيد؟ كما يبرز سؤالٌ ثالثٌ عما إذا كنا بسبب مفهوم «العملية» نتعامل مع مصطلحات تعيق التمييز الجوهري لمفهوم التعقيد، أي تحديداً التمييز بين العنصر والعلاقة؟ ما الذي يتحقق في جملة هذه المفاهيم إذا قلنا الآن بأنَّ العنصر هو العلاقة أو بأنَّ العنصر هو العملية التي تربط والتي لا يمكن أن تكون قائمةً في الوقت الذي لا تقوم فيه بربطٍ ما؟ هل يبقى معنى للحديث عن التعقيد عندذاك؟ هل يتوجب علينا إعادة صياغة المصطلحات بمجملها؟ أطرح هذا السؤال ولا يسعني الإجابة عليه. ولكننا نرى على الأقل أنني أجلب لنفسي مشكلة الانغلاق العملياتي بدلاً من ذلك. هذه هي إحدى الصعوبات التي تحدثتُ عنها والتي تسبب مشاكل كبيرة في النقاش. هل نواجه في النظرية مشكلة الانغلاق العملياتي حديثة العهد بدلاً من مشكلة التعقيد القديمة؟ إذا تذكرنا الآن أنَّ المشكلة القديمة للتعقيد كانت دائماً إشكالية النسق والبيئة، إشكالية اختزال التعقيد في النسق بالمقارنة مع البيئة، فهل هناك إمكانية لصياغة مختلفة لإشكالية النسق والبيئة ضمن نظرية أخرى، أي تحديداً عن طريق الانغلاق العملياتي؟ إلا أنَّه من الصعب تقدير ما يعنيه هذا وإلى أين سيؤول. أقول هذا حالياً فقط لألفت الانتباه إلى أنَّنا في طريقنا لإيجاد لغةٍ

مختلفةٍ ضمن تبديلٍ للنماذج، لغةٍ لا تجيز الاستمرار بالمفهوم القديم للتعقيد، وتحديداً لأنّنا نتعامل مع التمييز بين النسق والبيئة باعتباره وِحدة. إلا أنّه يصعب هنا أيضاً أن نقدر (لكي نستطيع التقدير لا بدَّ لنا من القيام ببحث يركز على هذا الهدف) إلى أين وصلنا بإشكالية التعقيد، هل تخلصنا منها لأنّنا لم نعد قادرين على صياغتها؟ أم صار لها الآن اسمٌ آخر؟

من المهم في كل الأحوال، أن يرى المرء أنَّ التركيز المبدئي على العملية هو أمرٌ يتعلق بالبنية الجوهرية لمفهوم التعقيد. وتتعلق بهذا إشكاليةٌ أخرى، إشكالية إدخال المراقِب إلى الأنساق المعقدة. ما زال بوسعنا القيام بهذا ضمن نظرية التعقيد الكلاسيكية، حيث يتم القول بوجود مراقِبٍ ضمن نسقٍ معقدٍ، مراقِبٍ ذي تعقيدٍ خاص، يتعامل مع علاقته بالنسق بوصفها علاقة نسق ـ بيئة. ويشكل النسقُ الذي ينتمي له البيئةَ الداخليةَ لهذا النسق. فالمراقِب على سبيل المثال شركة تقوم بعملياتها في السوق وتجري حساباتها في قسم المالية والحسابات الخاص بها لمعرفة طريقة كسب أقصى الأرباح، أو الجدوى المالية، أو نصيبها من السوق وما إلى ذلك من المعايير، وهي شركة تفوق السوق في قدرتها على التفكُّر. فالسوق لا يمكنه التفكُّر لأنّه ليس نسقاً. قد لا تتفوق الشركة على منافساتها من الشركات، وهذا يتبين في وقتٍ لاحقٍ، إلا أنَّ السؤال الذي يعنينا هو كيف نتعامل مع نسقٍ يتضمن نسقاً جزئياً تتوفر فيه قدراتٌ أفضل على التفكُّر من مجمل النسق.

ظهرت هذه الأفكار أيضاً في منطق غوتهارد غونتر Gotthard Günther الذي قال بأنَّ النسق الجزئي هو فاعلٌ Subjekt في نسقٍ أكبر، في مجموعةٍ، وهو فاعلٌ متفوقٌ بالتفكير عن النسق(1). يمكن تطبيق هذا على نظريات التخطيط

---

(1) Gotthard Günther, *Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations.* In: ders., *Beitraege zur Grundlegung einer operationsfaehigen Dialektik*, Bd. 1. Hamburg: Meiner 1976, S. 249-328, hier: S. 318 f.

على هذا المستوى. فالمخطِط يقوم بصياغة نموذج Modell النسق، كما يُبسِّط النسق بأسلوبٍ غير مألوف للنسق، وقد يكون أكثر مهارةً، وأكثر قدرةً على الحساب، وأكثر عمقاً في البحث النظري، وأكثر تعقلاً. بيد أنَّ المشكلة تكمن في أنَّ هذا المخطِط أو هذه الجهة المُفكِرة هي موضع للمراقبة. ما الذي يحدث في نسقٍ يمايز جزءاً متفوقاً عليه بالتفكُّر ويراقبه في آن، بحيث يتوجب على المراقَب أن يستدخل التفكُّر بأنَّه مرَاقَبٌ إلى قدرته على التفكُّر، وأن يعي أنَّ النسق لن يعُد كما كان عليه لدى الشروع بتخطيطه، فالناس مثلاً تأخذ بالتأهب لكونهم يُضَعُون الآن في مخطَطٍ ما يحتم عليهم التنبه واتخاذ الاحتياطات، كالتكتم عن البيانات أو تجذيبها؟ كل هذا تعرفونه من مباحثات الميزانية أو مما يُكتَبُ عن هذه المباحثات في الصحف. إن أي نسق يمايز أجزاءً من داخله تمتلك وظائف التخطيط، أو وظائف المراقبة، أو وظائف التوصيف، أو التفكير والتأمل، وتكون متفوقةً في هذه القدرات، يغدو نسقاً شديد التعقيد hyperkomplex، كما أنَّه يعي هذا ويتفكر به. ربما كان بوسعنا أن نجهّز مصطلح «التعقيد الشديد» لاستخدامه لهذا السياق. غالباً ما تميل أدبيات نظريات الأنساق للقول بأنَّ النسق قادرٌ على إنجاز أوصافٍ عديدةٍ لنفسه[1]، مثلاً نموذج يتم على أساسه التخطيط، أو نموذج آخر يحتذيه من لا يخطط بنفسه ولكن يعلم أنَّ هناك تخطيطاً قيد الإعداد، أو نموذج المشاركة الذي يتم السعي من خلاله للتوصل إلى أقصى حدٍّ من المشاركة ـ ولكن هذا هراءٌ مطلق بالطبع، إذ سيصبح كلُّ شيءٍ أكثر بلبلةً لو سعى كلٌّ لإدخال أفكاره في النواة الحاسمة للقرارات. على كل حال يمثل هذا مستوى لتوصيف التوصيفات لا يمكن تخطيه اليوم في نظرية التنظيم.

(1) Robert Rosen, *Complexity as a System Property*. In: *International Journal of General Systems 3* (1977), S. 227-232.

إذاً يُمعان التفكير بما يحدث في النسق، لدى وصف النسق من داخل النسق باعتباره معقداً، وعندما تجري مراقبةٌ في النسق تراقِب كيفية تخطيطه. يتساءل المرء عندها عن إمكان وجود حالاتٍ مستقرةٍ أصلاً، وعن حدود إمكانيات مراعاة هذا النوع من التعقيد الشديد، وما مدى اعتماد إمكانيات كهذه على المعايرة Standardisierung. أحد الأمثلة على معايرةٍ كهذه هو مباحثات الميزانية، التي ينطلق المرء فيها من ميزانية العام السابق ويطرح مطالب بالزيادة، رغم يقينه بأنَّها لن تتحقق. تجري معايرة إجراءاتٍ كهذه لكي يصبح التوجّه بحسب المعايرة ممكناً، ولتفسح المجال للعب بأوراقٍ مغشوشةٍ، فالكل يعلم أنَّ أوراقَ اللعبِ ليست على ما يرام، ثم يحين موعد إنهاء المباحثات، حيث لا بدَّ من إقرار الميزانية. بوسعنا أن نتصور أنَّه بإمكان سعة التفكر أن تتوسع في إجراءات شديدة المعايرة، ولكنَّ المعايرة تصبح بحدِّ ذاتها مشكلةً بعد ذلك. قد يكون مغرياً الشروع بالضبط من المكان الذي يعتمد فيه الآخرون على المعايرة. لكن هذا من شأنه أن يكون خداعاً بشكلٍ متصاعدٍ أو نوعاً من ظواهر الركوب المجاني free rider position، من استخدام المواصلات العامة بدون دفع الأجرة: حيث يتم استخدام فرصٍ نتجت عن التزام الآخرين بقواعد معينة.

نصل بهذه الأفكار إلى الوضع الراهن للنقاش الدائر حول هذا الموضوع. حيث يوفر مفهوم العملية من جهة ووظيفة المراقبة والمراقبة من الدرجة الثانية من جهة أخرى جملة مصطلحات لا تُعتَبَرُ بحدِّ ذاتها نظرية بعد، ولا تُعدُّ حلاً للمسألة، لكنها على الأقل مصطلحاتٌ يمكن بمساعدتها الخروج من النقاش القديم ومراقبة ما يحدث فعلياً، إذا تم تخطيط المنظمات، أو العائلات، أو مسارات العلاج وما إلى ذلك باستخدام هذه المصطلحات.

٩. فكرة العقلانية

يفضي هذا النقاش بطريقةٍ ما إلى موضوع العقلانية، حيث تزداد صعوبات

تصوّر ماهية الانتظام والعقلانية وإمكانية انحسبان في ظل ظروف كهذه، وهي ظروفٌ قائمةٌ بلا ريب. لكننا لا نملك صلةً مفاهيميةً عندما أبدأ الآن بالفصل الذي يدور حول العقلانية، إذ لم تتم صياغة مفهومِ العقلانيةِ بمساعدةِ التعقيدِ على الرغم من أنني أريد التوصل لهذا بالضبط في النهاية، لا بل أنَّ لمفهوم العقلانية لمسةً تاريخيةً أو اشتراطاً تاريخياً يكاد أن لا يكون له مثيلٌ في النقاش حول نظرية الأنساق العامة، ولا بُدَّ من استعراضه في البدء.

والحديث عن اشتراطٍ تاريخي، يعني الحديث عن اشتراطٍ أوروبي. من الممكن التفكير فيما إذا كان لتاريخ العقلانية ولدلالة العقلانية في أوروبا مساران مختلفان عما هما عليه في باقي أنحاء العالم، وفيما إذا كان في هذا الواقع إشكالية تفسير ذات طبيعة علم اجتماعية. نتواجد بهذا بالقرب من ماكس فيبر Max Weber، ولكن مع طرح التساؤل عما إذا كانت مفاهيم العقلانية التي استخدمها فيبر[1]، تفي صياغة الإشكالية حقها. فمن الناحية التاريخية لا بدَّ بدايةً من التأكيد على أنَّ المرء انطلق في التقاليد الأوروبية القديمة وحتى القرن السابع عشر من شيءٍ أود تسميته بـ«استمرارية العقلانية». هذا يعني من ناحية الفعل، طبيعية الفعل ذاته وكذلك طبيعية الشروط التي يتم فيها الفعل بنجاح. يحقق الفاعل طبيعته الذاتية من خلال ممارسة فعله في ظل ظروفٍ طبيعيةٍ. ويعني افتراض استمرارية العقلانية من ناحية التفكير بأنَّ المعرفة الصحيحة تتوافق مع السداد والصِحّة المؤسسة في الشيء ذاته. كما ينبع تأثير الشيء من طبيعته، ويكون التفكير صحيحاً عندما يستطيع عكس صورة كينونة الشيء، وشكله، وسمته الخاصة. تقوم الصِحّة أو الحقيقة تحت وطأة انطباعٍ ما. هذا الانطباع يدعى لدى أرسطو «باثيماتا» Pathemata، ولا يمكن ترجمته قط. وهنا

(1) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Auflage, Studienausgabe, Tübingen: Mohr 1972, Kap. I, .

تتم مراعاة اللغة والكتابة عنصرين للنشاط بعض الشيء، لأنَّه من خلال اللغة والكتابة لا يكون الإنسان تحت رحمة ما يكابده، مثلما تكون الحيوانات على سبيل المثال.

بالرغم من ذلك يدور الأمر جوهرياً حول رسم صورةٍ للعالَم. فقد وُضِعَ العالَم، والطبيعة ولاحقاً الخلق على نحوٍ يوفر التشابه بين العلاقة المعرفية وعلاقة الفعل، وبشكلٍ ما مُسبق على كلا الجانبين. يبرر هذا أيضاً حجج التطابق، إذ أنَّ تطابق الكينونة analogia entis تعني إمكانية توفر التشابهات عن طريق الطبيعة أو عن طريق الخلق منذ البداية، وتبعاً لذلك إمكانية الوقوع بالأخطاء أيضاً. من الممكن أن يخطئ المرء أو أن يقوم بفعلٍ غير صائب، ومن الممكن أن يخطئ المرء في التفكير، من الممكن أن يحيد عن الصواب. إلا أنَّ تطابق الكينونة يضمن له إمكانية العثور على الطريق ثانيةً ويفسح له المجال للقيام بفعلٍ أو تفكيرٍ صحيحٍ من الناحية الكونية.

إلا أنَّ هذا أخذ يصبح موضعاً للشك والتساؤل في القرن السادس عشر لأسباب يمكن أن تكون جديرةً بالاهتمام من جانب البحث الاجتماعي. وتكمن الأسباب بالتأكيد في الحروب الدينية. لم يعُد هناك اتفاقٌ حول ماهية الحقيقة، لذلك شرعت الأطراف المختلفة بمهاجمة بعضها البعض. ومن المحتمل أيضاً أن تكون طباعة الكتب قد تسببت بذلك[1]. فعلى عكس ما سبق، فجأةً اصطفت كتبٌ ذات آراءٍ مختلفةٍ جداً على الطاولة، وليس بشكلٍ استثنائي، بل بانتظام. أصبح بوسع المرء أن يطلب كتاباً ما، وأن يضعه إلى جانب كتابٍ آخر يخالفه الرأي، وذلك بيُسرٍ عبر استعارته من دارٍ للكتب مثلاً أو عن أي طريقٍ آخر. أي أنَّه من العادي أن يصطفَّ التضارب والتناقض في المعرفة على

---

(١) تم اختراع الطباعة في هذه الحقبة الزمنية [المترجم]

الطاولة. إنَّ معايشة المرء لهذا الأمر بانتظام، يدفع للتساؤل عن التبعات التي يستخلصها المرء منه، بغض النظر عن مسألة وجود دينٍ حقيقيٍ واحدٍ أو وجود مذاهب متعددةٍ تؤوِّلُ أساساً مشتركاً مجهولاً بأشكالٍ مختلفة. ازداد الاهتمام بالمذهب التشككي في القرن السادس عشر، ولاحت بوادر إعادة فتح نقاش العصور القديمة حول الارتياب، وفرضت نفسها كذلك رؤيةٌ أكثر براغماتية ـ من شأننا ذكر مونتانيّ Montaigne في هذا السياق. عالج شتيفين تولمين Stephen E. Toulmin في محاضراته في فرانكفورت هذه الحقبة الزمنية بوصفها حقبةً تميّزت بقدرٍ كبيرٍ من التردد والرَّيْب في قبول «الإنسانيّ» وحاولت التعاطي معه بالـ«تسامح» الذي غطت عليه بعد ذلك العقلانية الجديدة في القرن السابع عشر(1). قد تنشأ هنا بعض الشكوك، إلا أنَّ ثمة محاولةً واضحةً لاجتياز هذه الحالة من خلال الشك، من خلال التسامح، ومن خلال موقفٍ يفسح المجال لكلِّ شخصٍ للاحتفاظ برأيه.

إلا أنَّ الحل الذي فرض نفسه في القرن السابع عشر من خلال ديكارت Descartes كان حلاً آخر، ألا وهو تقسيم الاستمرارية العقلانية ذاتها. هناك المَرْفَق الذهني، «العقل» "mens" على أحد الجانبين، والفضاء الممتد المملوء بالمادة والذي لا عقلانية له على الجانب الآخر. يتم تقسيم الاستمرارية العقلانية، إذا قبلتم بهذا الاصطلاح، إلى جانب عقلاني وإلى جانب آخر. وبهذا ينزلق العقلاني إلى أحد جانبي التميز. هذا الأمر لم يكُن كذلك من قبل. فمن قبل كانت العقلانية موجودةً على كلا الجانبين، وإن كان ذلك بأساليب مختلفة. قد يعتقد البعض أنَّ القرن السابع عشر كان حالةً استثنائيةً، وأنَّ

(1) Stephen E. Toulmin, Kosmopolis: *Die unerkannten Aufgaben der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991; vgl. auch ders., *Return to Reason.* Cambridge, MA: Harvard UP 2001.

النموذج الديكارتي لم يؤدِ وظيفته لأسبابٍ مختلفة، وأنَّ المرء عاد في القرن الثامن عشر إلى قناعةٍ موحّدةٍ بالرشد والعقل. يجري تدويننا للتاريخ غالباً هكذا، نقول إنَّ القرن الثامن عشر كان قرنَ التنوير، وأنّه قد جرت المحاولة لتشكيل المجتمع بالاستعانة بنظامٍ اجتماعيٍ جديدٍ من خلال العقل. لا جدال في أنَّ هذه المحاولة قد تمت بالفعل، لكن يبدو لي من ناحيةٍ أخرى أنّه لم يتم التخلص من المفاهيم المناقضة للعقلانية على الإطلاق. فلا يوجد في القرن الثامن عشر نيوتن وحسب، بل هناك أيضاً مونشهاوزن (Münchhausen)[1] لا يوجد الرشد والعقل وحسب، بل هناك أيضاً القصة. هناك ولعٌ بارزٌ بالمفارقات، ولو كان بنوعٍ أدبيٍ سهلٍ سلسٍ. لا توجد سيادة النظام الاجتماعي العقلاني من خلال السياسة فقط، بل هناك أيضاً سيادة الحب، التي تطالب بمملكتها الخاصة والتي تأبى التدخل في شؤونها انطلاقاً من الارتباطات العلمية أو السياسية أو العائلية في سبيل تحديد الأشخاص الذين يتبادلون الحب. وهناك المتعة، فمصطلح الملذات "Plösier" يستخدم للتعبير عن شيءٍ لا يمكن تبريره بأسلوبٍ عقلانيٍّ، وعن طريق المتعة يتم التشريع الذاتي للفرد. المتعة، الشغف، والملذات هي مصطلحاتٌ لا تسمح لأحدٍ بأن يقول لآخر: عليك أن تتمتع بهذا، أو أنَّ ذاك يُدخِلُ الفرحةَ إلى قلبك أو هذا هو محط اهتمامك أو شغفك. فهذه أمور يحددها كلٌّ لنفسه. وعندما يقول أحدهم، لا يهمّني أمرٌ ما، تكون له الكلمة الأخيرة. ولا يمكن بعدها القول: «بل يهمّك هذا الأمر». هذه المصطلحات تسير بشكلٍ يختلف عن مصطلحات العقل وتميل إلى عزل العقلانية باعتبارها مجالاً خاصاً، يتم فيه اتخاذ القرارات وصياغة المعارف بناءً على معايير معينة.

(١) ١٧٢٠ ـ ١٧٩٧ صدر كتاب يحتوي على قصصٍ ملفقة رواها بحسب المزاعم البارون مونشهاوزن وجمعت لاحقاً على غرار ألف ليلة وليلة أو كليلة ودمنة [المترجم].

يستجد تقليد الليبرالية السياسية الآن في أمريكا بشكلٍ لافتٍ للغاية، هذا التقليد الذي ينطلق أيضاً من الفرد، من حقوق الإنسان، من ملكات الفرد الملازمة له والتي لا غنى عنها، ولا يَنتُج عن هذه الإشارة إلى الفردانية مبررٌ أخلاقيٌ للسلوك الاعتباطي مثلاً، بل إلغاء العمل بالنظام القديم[1] ليس إلا. فالإنسان فردٌ، بمعزلٍ عن العائلة التي وُلِدَ في كنفها، وبمعزلٍ عن مكانته الاجتماعية، وبمعزلٍ عن ماهية علاقات السلطة والولاء المتبادلين التي لا بدَّ من استخدامها في سبيل فرض مصالحه، وبمعزلٍ عن الطائفة الدينية التي ينتمي إليها. «الفرد» عبارة عن مفهومٍ يُعبِّر عن انحلالِ النظامِ القديم، يتم تعميمه بعدذاك من خلال عبارات مثل «الحرية» و «المساواة»: كل الأفراد متساوون، كل الأفراد أحرار. أما المشاكل الناتجة عن هذا، مثل مشاكل الأنظمة السياسية، فلا بُدَّ من حلها على هذا الأساس، أي على أساس الحرية والمساواة. ثمة أخلاق جديدة للالتزام بالاتفاقيات، وللتسامح، ولمذهب العقلانية التجارية، التي تستند على هذا الوضع. أقول هذا الآن فقط لكي أُبيِّن أنَّ التصور القائل بأنَّ الحداثة تتسم بمفهوم تنوير العقل وأنَّها تلتصق بهذا التقليد وأنَّ قيامها وإخفاقها يتوقفان عليه، هو تصورٌ نسبيٌ بعض الشيء.

ينطبق هذا بالتأكيد على القرن التاسع عشر. فما يلفت نظري في هذا القرن هو العمل بعددٍ وافرٍ من التمييزات، ليس في مجال العقلانية وحسب، بل بشكلٍ عام، وذلك دون أن يتم التفكير بوحدة التمييز. لدينا على سبيل المثال التمييز بين الدولة والمجتمع، حيث يُمثِلُ «المجتمعُ» الجانب الاقتصادي وتلبية الاحتياجات الفردية والجهود المبذولة في سبيل ذلك، بينما تُمثِلُ «الدولةُ»

---

(1) Stephen Holmes, *Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus*. In: Niklas Luhmann (Hrsg.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, S. 9-41; ders., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*. New Haven: Yale UP 1984.

الجانب السياسي والجهة المسؤولة عن إحلال النظام والعدل وفرض القرارات المُلزِمة للجميع، إلا أنَّ السؤال عن الوحدة بين الدولة والمجتمع، السؤال عن النسق الشامل Supersystem لا يتم طرحه. إذ يتعلق الأمر هنا بمفاضلةٍ وبالتالي بمعضلةٍ زاخرةٍ بالأيدلوجيات تتساءل عما يتوجب إتباعه أكثر، الاقتصاد أم الدولة، الخط الغربي أم الألماني. يتخذ المرء موقفاً أيديولوجياً بحسب طريقة عمله، وذلك لأنَّه لم يعُد ممكناً مناقشة موضوع وحدة التمييز ذاتها. يمكننا ملاحظة هذا في كل التمييزات. على سبيل المثال أيضاً في التمييز بين الفرد والمجموع الذي ظهر حسب معرفتي في منتصف القرن، تماماً كما في التمييز بين الدولة والمجتمع الذي ظهر بعد هيغل Hegel، بالتحديد مع لورنس فون شتاين Lorenz von Stein في الجدل الذي دار حول الدستور، وبشكلٍ مشابه التمييز بين المجتمع والجماعة. ربما يكفي ذكر هذه التمييزات الثلاثة، لكي نستخرج المشترك بينها، أي أنَّه لم يعُد هناك وجودٌ لمسألة وحدة التمييز، وبالتالي لم يعُد هناك وجودٌ لمسألة العقلانية أيضاً، التي لا بدَّ من أنْ تتواجد على كلا الجانبين، إذا أراد المرء التوجّه بحسب التقليد الأوروبي القديم.

تميّزت أواخر القرن التاسع عشر بعودة التركيز القوي على مسألة العقلانية وعلى التمييز عقلاني/ لاعقلاني. تم تمييز القوى العقلانية، التي تتجلّى على سبيل المثال في السياسات الاقتصادية، وفي عقلانية سياسة التحالف ذات التوجّه القومي، في السياسة الاستعمارية وما إلى ذلك، أما القوى اللاعقلانية فاختلفت بحسب السياق. مثَّلَ باريتو Pareto حالةً أصبح فيها تمييز عقلاني/ لاعقلاني قوام علم الاجتماع[1]. هناك أيضاً تقليدٌ قديمٌ للتمييز بين العقل والحياة. وفي هذا تكمن قضيةٌ مثيرةٌ للاستغراب، حيث يتم استبدال المفهوم

---

(1) Vilfredo Pareto, *Allgemeine Soziologie*. Ausgew., eingel. u. übers. vonCarl Brinkmann, Tübingen: Mohr 1955.

المناقض لمفهوم الحياة. سابقاً كان التمييز بين الحياة والموت، وكان هذا معقولاً للغاية، فإما أن يكون المرء على قيد الحياة، أو أن يكون ميتاً. بالطبع لا يتم تجاهل موت البشر، لكن نقيض مفهوم الحياة وبالتالي مفهوم الحياة ذاته يتم تبديله باتجاه الآلية الميكانيكية والعقلانية. ليس الموت نقيض مفهوم الحياة بالمعنى التوكيدي لفلسفة الحياة أو للمذهب الرومانسي، بل هو الآلية الميكانيكية، ما يشبه سلوك الآلات، عالَم نيوتن وهلم جرا. وعلى الجانب الآخر الحياة ليست القدرة على التقدير أو الحساب عن طريق القوانين، بل التوحّد مباشرةً مع العالم. فكرة مباشرة الوجود هذه صمدت حتى مارتين هايدغر Martin Heidegger، بكل الأحوال حتى كتابه الوجود والزمان[1]، حيث تلعب المباشرة وعدم المباشرة دوراً بوصفها للعلاقة بالعالَم. لن أستطِع الإسهاب هنا في هذا. كانت هذه مجرد لمحة رسمتها بخطوطٍ عريضةٍ بغية إعطاء انطباعٍ عن التوجه العام في حصر إشكالية العقلانية إن جاز التعبير، أي عزلها في مجالٍ معيّنٍ يمكن تغطيته من خلال نسقٍ وظيفي. يمكن أن يكون العقلاني ما هو عقلاني اقتصادياً، أي تحقيق الأجدى في علاقات الغاية ـ الوسيلة، بمعنى أسلوب للتعامل مع قلة الموارد. وفي صيغةٍ أخرى يكون العقلاني ما يقوم على الاستخدام الصحيح للقوانين العلمية: أي عندما يطبق المرء العلم، يكون فعله عقلانياً بحسب أحد النماذج التي تعود إلى مطلع القرن العشرين. أما اليوم فلم يعد هناك من يقول دون مقدمات بأنَّ كل استخدام للعلم هو عقلاني، فنحن اليوم بعيدون جداً عن هذا. إلا أنَّ التصور بأنَّ الأخطاء العلمية ليست إخفاقات وحسب، بل أنَّها ليست عقلانية أيضاً، كان تصوراً شائعاً للغاية ساهم في إسناد مفهوم العقلانية إلى أنساقٍ وظيفيةٍ متفرقةٍ وفي النظر إلى المجتمع باعتباره مجالاً غير مُعَرَّف في هذه المصطلحات.

---

(1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1972.

ظهرت ميولٌ فيما بعد لتحديد أنماطٍ من نماذج العقلانية التي تأسست على أعمال لماكس فيبر على وجه الخصوص: عقلانية القيم إزاء عقلانية الغاية أو بتعبير يورغن هابرماس[1]، العقلانية الإستراتيجية إزاء العقلانية التواصلية الباحثة عن التفاهم. وتكمن هنا أيضاً إشكالية أنّه لا بدَّ من أن يكون المفهوم ذاته بشكلٍ أو بآخر هو نفسه على كلا جانبي التمييز، عندما يكون الحديث عن العقلانية على كلا الجانبين. وبحسب اطلاعي لا توجد إجابة لدى فيبر أو لدى هابرماس على السؤال حول العامل المشترك بين الجانبين.

وهناك نزعةٌ في هذه الأيام لفهم العقلانية بوصفها عقلانية الفعل، سيان أكانت إستراتيجية أو متوجهة لأهدافٍ ما كالعادة، وتتم صياغة الأهداف عن طريق الأولويات، أي بحسب الأولويات المحددة تتم متابعة الأهداف الملائمة. وفي المقابل العواقب الثانوية غير المقصودة، ليس بالضرورة التكاليف التي لا بدَّ من مراعاتها في التخطيط، بل كل ما يمكن حدوثه بلا توقع له وما يؤدي إلى الندم على اتخاذ قراراتٍ معينةٍ. لنقل ذلك بالمصطلحات الراهنة، بدايةً يتم استبعاد مجمل مجال المخاطرة من نقاش العقلانية وبعدها يتم إعادته ثانيةً بشكلٍ تجريبيٍّ عن طريق إدارة المخاطرة أو حساب المخاطرة، ولكن بالترافق مع مشاكل كبيرة. من حيث المبدأ يصيغ مفهومُ المخاطرة مستقبلاً لا يمكن للمرء أن يعرفه، ولا يستبعد المرء أنَّه سيندم فيما بعد على اتخاذه قراراتٍ معينةٍ، حتى ولو قام قبل ذلك بحساب المخاطرة، ذلك لأنَّه لدى حدوث المخاطرة تحدث الأمور موضوعياً بشكلٍ مختلف. والميل الحالي في مجال نظرية الفعل يتجه إلى رؤية العقلانية باعتبارها مجالاً محسوباً من الغايات والوسائل التي تمثل بدورها تبعات لأفعالها، ولإدخال هذا المجال إلى عالم لا يرضخ بالإجمال لحساب العقلانية هذا ويرد عليه بالمفاجآت.

---

(1) Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

حسب مصطلحات سبانسر ـ براون لدينا هنا أيضاً «فضاء محدد[١]» "marked space"، لدينا عقلانية يمكن حسابها، وذلك من خلال حسابنا للاحتمالات ولعدم الاحتمالات، فنقترب بذلك إلى حَدٍّ بعيدٍ مما لا يمكن حسابه، لكن بالرغم من ذلك لا يمكّننا هذا من الأخذ بباقةٍ كاملةٍ من العوامل الخارجية بعين الاعتبار. فعلياً لا يمكن أبداً صياغة المخاطرة على شكل تكاليف بحيث يكون القرار صحيحاً في كل الأحوال وبغض النظر عما يمكن أن يجري لأنَّ النجاح يغطي التكاليف. إذا فكرتم ملياً بما يخص مخاطر مثل مخاطر التقنية أو غيرها من المخاطر البيئية، سوف ترون عندها أنَّ هذا غير ممكن. يوجد دائماً منطقة لاعقلانية خارج هذا الفضاء المحدد الـ marked space، وبالتالي عودة للانقطاع في استمرارية العقلانية.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل هناك فرص لتخطي هذا الأمر؟ أود على الأقل الإشارة إلى تجربةٍ تندرج تحت عنوان «عقلانية النسق» وتعني في ذات الوقت استدخال إشكالية التعقيد ثانيةً. هذا التفكير لا يقطع مع تقليد عدم استمرارية العقلانية، فالعقلانية تستند فقط إلى النسق لا إلى العالم. هناك اعتراض على هذه النقطة، فقد صدرت عن هابرماس الإشارة إلى أنَّ الأمر يتعلق بعقلانية النسق فقط وبأنَّ النسق ليس كل شيء. إلا أنَّ هذا ينطبق بالطبع أيضاً على عقلانية التفاهم. عندما يتم التفاهم، تبقى أشياءٌ أخرى أيضاً لم يتم التفاهم عليها بعد، أو يبقى هناك أناسٌ لم يتم التفاهم معهم بعد. كما تتغير الظروف بشكلٍ أسرع من الاستعداد لتغيير التفاهم. إذاً يلعب هذا المجال الخارجي دوراً في كل نموذج. ويبدو لي أنَّ نظرية الأنساق مهياةٌ تقنياً للتعامل

---

(١) يميز سبانسر ـ براون في نظريته بين الفضاء المحدد "marked space" أو الجانب الداخلي والجانب غير المحدد أو الخارجي "unmarked space" بحيث يكوِّن الجانبان مجتمعان الشكل. [المترجم]

مع هذا بشكلٍ أفضل من نظريةِ عقلانيةِ الفعل أو عقلانيةِ التواصل حيث لا يُسمّى المجالُ الآخر حتى بعالَم الحياة. لا أعرف جيداً تقدير هابرماس لهذا الأمر.

أود الحديث عن عقلانية النسق بالقدر الذي يمكن به أخذ اعتبارات البيئة داخل النسق بالحسبان. فإذا كان مفهوم النسق معرَّفاً عن طريق الاختلاف عن البيئة، عن طريق الانغلاق العملياتي، إي عن طريق عدم الاكتراث بالبيئة، يكون معنى عقلانية النسق التراجع ثانية عن هذا، وإزالة اللامبالاة وعدم الاكتراث (أي ما يحدث في البيئة، لا يحدث لنا) وتنشيط وزيادة القابلية للتشويش في النسق وكذلك زيادة الحساسية أو الاستجابة. في هذه الحركة مفارقة، أو لنقل إنَّها خيالية وتعني بأنَّ المرء يستبعد البيئة ويضمها ثانية. إذا تصورنا هذا على خلفية مقدمةٍ منطقيةٍ لثبات المجموع، عندئذٍ تكون هذه مناورةً بلا مدلول، كرٌّ وفرٌّ بلا معنى، ولكن إذا فكرنا أيضاً بالتعقيد بوصفه عاملاً متغيِّراً يؤدي للتنامي (ولهذا السبب بالضبط أجمع نقاش العقلانية مع نقاش التعقيد)، عندها يمكننا أن نتصور أنَّ نسقاً ما ذا عقلانية مُجرَبة وتعقيداً مُجرَباً يقوم بعملياته وينظم بشكلٍ مختلفٍ عن الأنساق الأكثر بساطةً التي لم تخُض هذا التطوّر والتقدم أو لم تحرز هذا التخطيط. أي يمكننا أن نتصور وجود أنماطٍ ضمن أنماط التعقيد (والأمر يتعلق دائماً بأنماطٍ انتقائيةٍ) في النسق تكون أكثر ملاءمةً لمعالجة التشويشات الصادرة عن البيئة.

عندما يُطرحُ السؤال بهذه الطريقة يكون لدينا مجالات كثيرة جداً يمكن تفسيرها اجتماعياً. بماذا يتم التشويش اقتصادياً على السياسة على سبيل المثال؟ هل يتم هذا فقط من خلال عدم انجاز خططٍ معينةٍ؟ لا يعرف المرء البتة سبب عدم انجازها، بيد أنَّه يرى أنَّها لم تُنجز، وبالتالي لا بدَّ من إبقائها أو تخفيضها وما إلى ذلك؟ أو هل هناك حساسيةٌ للبيانات الاقتصادية المُجمَّعة (التي لا يعرف المرء مصدرها بالضبط، إلا أنَّ المؤسسات الاقتصادية تُعدُّ موضِع ثقة)

الخاصة بالبطالة، أو بالتضخم المالي، أو بالقيمة الخارجية للنقد، حساسيةٌ يتمُّ الردُّ عليها من خلال سياسةٍ تتيح المجال للتشديد على خيارات سياسية مختلفة؟ ويمكن تصوّر معارضة ديمقراطية ليس ضمن شروط خطط الدولة، بل تحت شروط حساسيةٍ منفتحةٍ على المؤشرات الاقتصادية إزاء نتائج حسنةٍ أو سيئة. عندها يمكن القول أنَّ الحالة خطرة أو أنَّها حالة عابرة أو يتم اقتراح أدوات كينزية[1] أو القول بأنَّ السوق يقوم بتنظيم ذاته، ولا بُدَّ من الصبر فقط وتتبع الأمور. أي أنَّ الخيارات السياسية أكثر انفتاحاً من الحالة التي تضع فيها الدولة كل الخطط، وبهذا المعنى من الممكن قيام ديمقراطية كما نفهمها، وفي الوقت ذاته يضعف احتمال حصول كارثةٍ سياسيةٍ اقتصاديةٍ. عندما يكون كلُّ هذا صحيحاً! أصيغ هذا الآن فقط كنموذجٍ لكي أظهر أنَّ هناك احتمالات للحل تتفاعل أكثر مع أوضاعٍ بيئيةٍ معقدةٍ لم تتسبب هي بنشوئها، ولا تدوّن فقط تأثيرات أنشطتها الذاتية: «ما أردناه لا يمكن التوصل إليه أو سوف يتم انجازه أو لا يتم انجازه»، بل تستطيع تطوير ما يشبه مركز لاستشعار المشاكل المستقلة عنها. يعني هذا فيما يخص الاقتصاد تنامي إمكانية العقلانية السياسية بوصفها عقلانية النسق، بوصفها سمةً للنسق السياسي، في إدراكها وفي معالجتها لحالاتٍ بيئيةٍ أكثر.

يمكننا طرح أسئلة مشابهة بخصوص نسق القضاء. هل يستطيع نسق القضاء أن يحقق تغيُّراً ما في المجتمع عن طريق مؤسسات عامة مثل الملكية الخاصة، والعقود، والقانون الدستوري والحقوق الأساسية، أي استدخال المجتمع إلى الصيرورة القضائية؟ هل يمكن اعتبار نسق القضاء متحجراً لأنَّ مواد القانون

---

(١) نسبة لجون مينارد كينز John Maynard Keynes وهو بريطاني طور في ثلاثينيات القرن العشرين نظرية اقتصادية تقول بضرورة تدخل الدولة في بعض المجالات الاقتصادية، أي دعا لاقتصاد يمزج بين السوق الحر وتخطيط الدولة. [المترجم]

مثبتةٌ بنصوص، بحيث لا يمكنه التميز سوى بين مخالفٍ للقانون وملتزمٍ به؟ أو هل الأسلوب الذي تصاغ به المفاهيم القانونية وتقام به المؤسسات وتوضع بحسبه الإجراءات أسلوبٌ مناسبٌ لجعل كمٍّ أكبر من المعلومات ذات أهمية قانونية عند توفر نصوصٍ ذات صلة؟ على سبيل المثال بالمقارنة مع مطلع العصر الحديث أو أيضاً مع العصور الوسطى لدينا مناهج قانونية أكثر مهارةً في اختبار الوقائع الذاتية. فقد كان إعطاء النية الصادقة في إبرام العقد صفةً قانونيةً غير ممكن سابقاً، إذ لم يكُن بالمستطاع تحديد المشيئة أو الدافع أبداً. بيد أنَّنا اليوم وبوجود نماذج الإجراءات القانونية المتوفرة نُقدِم على هذا، بغض النظر عن جودة أدائنا.

إذا أدرجنا هذه الأفكار في نظرية المجتمع، ربما يتسنى لنا القول بأنَّ وظيفة تمييز الأنساق الوظيفية هي زيادةُ فرص العقلانية، والقابلية للتشويش، والحساسية، والاستجابة وما إلى ذلك داخل الأنساق الوظيفية، أي زيادة القابلية للتشويش بالتزامن مع إعداد إجراءات مضادة أو خطط معالجة، ولكن ليس على مستوى مجمل المجتمع. ويبدو لي أنَّ هذا هو أحد أسباب وطأة المشاكل البيئية على مستوى الأنساق الوظيفية[١]. نحن نطرح الأسئلة، ما هي البحوث التي نحتاجها، ماذا نفعل اقتصادياً، ما الذي نستطيع فرضه سياسياً وما هي الأشكال القانونية الملائمة أو غير الملائمة. في الوقت عينه لا يمكننا تصور وجود وكالةٍ اجتماعيةٍ شاملةٍ لتلافي الضربات المتعلقة بالمشاكل البيئية ؟ التي ينتجها المجتمع. لأنَّه سيتوجب علينا عندذاك على الأغلب الاستغناء عن هذا الشكل من عقلانية النسق، وعن تجريب تعقيدٍ أشد بخصوص معاودة استدخال

(١) الأنساق الوظيفية مثل نسق السياسة أو الاقتصاد أو القضاء أو العائلة أو الفن وهلم جرا [المترجم]

البيئة إلى النسق. نصبح من جديد أمام شكلٍ من معاودة الدخول reentry، ويعني هذا بدوره: أنّنا أمام مفارقةٍ يتم هنا حلّها و/ أو تفكيكها بمساعدة الافتراض بأنَّ التعقيد متغيّر، والقول بأنَّ هناك أشكالاً تؤدي دورها تطورياً بشكلٍ أفضل، وربما يمكن وضع تصاميمها بشكلٍ أفضل من الأشكال الأخرى، إذا جاز التعبير.

بهذا أود إنهاء هذا الجزء حول نظرية الأنساق العامة، كما أود إضافة ملاحظتين يفترض أن تكونا بمثابة حافزٍ لتقدير ما تم التوصّل إليه بعينٍ فاحصة.

الملاحظة الأولى هي توارد الشكوى الدائمة بأنَّ هذه النظرية مفرطة جداً في التجريد. لقد سعيتُ لإعطاء أمثلة، ولكني أيضاً لم أنكر التجريد. بيد أنَّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي المشكلة في تجريدية نظرية الأنساق العامة؟! يتم إبداء هذه الشكوى أو تتم الاستفاضة بانعدام إمكانية إسناد النظرية في التطبيق الميداني أو القول بعدم جواز التعامل مع المفارقات بالأسلوب الذي اقترحته من الناحية المنطقية. ربما كانت أفضل طريقة لصياغة هذا هو تعبير لاتيني يحضرني دائماً، تعبير لا يمكن ترجمته أو من الصعب جداً ترجمته، ألا وهو supervacuus، باللاتينية القديمة supervacaneus، إلا أنَّ هذا التعبير أقل وضوحاً لأنّه كان باللاتينية الجمهورية، فيما بعد صار بالإمكان القول "supervacuus"، وستجدون أنَّ ترجمة الكلمة في القواميس هي «فائض» أو «زائد عن اللزوم». النظرية فائضة ولا لزوم لها! لكن في الواقع يقصد بكلمة vacuus شيء فارغ، لكن لا يمكن القول «فارغ جداً»ـ «مفرّغ للغاية»، كيف لنا التعبير عن هذا؟! نبقى عند تعبير supervacuus ويمكننا بعد ذلك التساؤل عما إذا كانت نظرية الأنساق العامة تهدف للتوصل إلى علمٍ للدلالات Semantik لا يقدّم إلا القليل من المعلومات، لكنه يترك السؤال مفتوحاً عما إذا كان بوسعنا الاشتغال بهذه المفاهيم بشكلٍ عملياتي، أو تكتيكي ـ نظري إن صح التعبير، أو بأسلوب تقنية

النظرية. يتعلق الأمر بالسعي لإظهار كيفية الوصل بشكلٍ مختلفٍ أو عدمه وذلك على ضوء مفاهيم معينة مثل الانغلاق العملياتي، والمكوِّن الذاتي، والتنظيم الذاتي، والمبدأ النظري التمييزي، والمفارقة. يتعلق الأمر بالكشف عما إذا كان من الممكن على هذا المستوى، جعل القرارات واضحة: «إذا بدأت بهذا الأسلوب منطلقاً من هذه النقاط لن تستطِع بعد ذلك العمل كيفما أتفق». هكذا حاولت للتو أنْ أظهر أنَّ من شأن مفهوم التعقيد أن يواجه المصاعب عندما نتمسك بالعنصر والعلاقة من جهة، ولكننا نعمل بمفهوم العملية من جهة أخرى.

لا داعي للإجابة على هذه الأسئلة على الفور، لكن يبدو لي أنَّ قدرةً نظريةً كهذه تكمن في إدخال مجسات Sonde إلى لغة مفاهيم وطيدةٍ والبحث في جدواها أو ضرورة تغييرها. وبعد انجاز القدر الكافي من قوام النظرية فقط، يغدو بوسعنا معرفة ما نتج عنه، وما إذا صار بإمكاننا تغطية مجالات بحوثٍ معينةٍ بشكلٍ أفضل من السابق بالاستعانة به.

أختم بملاحظة أخيرة، إذا أخذنا فكرة النسق المستقل أو المكوَّن ذاتياً على محمل الجد، لا بدَّ عندئذٍ من أن يتضمن النسق بداخله نفياً لذاته. فالنسق لا يكون مستقلاً على النحوِ الأمثل، ولا يحتوي ذاته self-containing إن لم يتضمن بداخله نفياً لذاته. وبالتالي يطرح السؤال نفسه عما إذا كان في هذه النظرية مكان تستطيع فيه نفي ذاتها. للإجابة لا بدَّ لي من الرجوع إلى خبرتي مع صندوق بطاقات الملاحظات[1] الخاص بي. البعض يعلم بوجود جهاز يتكون

---

(١) صندوق بطاقات الملاحظات هو أداة مُساعِدَة ومُجرَّبة تُستخدَمُ في البحوث الأدبية والعلمية، حيث يتم تدوين الملاحظات المهمة، التي يجدها الباحث في كتابٍ ما، على بطاقةٍ مع التنويه للمصدر ويتم ترتيبها تحت بابٍ أو أبوابٍ محددة سلفاً ثم تُحفظ في صندوق.
هكذا يتم المحافظة على المعلومات المقروءة من الضياع، فالصندوق يعمل كمخزن للذاكرة. وتظهر أهمية صندوق البطاقات ـ أيضاً بشكله الرقمي ـ عند استخدامه للقيام =

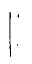
من عشرات آلاف البطاقات لدي، أكتب عليها دائماً ما يلفتني وما يبدو لي صالحاً للاستخدام لاحقاً، وهذا الجهاز كبير نوعاً ما، فأنا أجمع البطاقات منذ أربعين عاماً. في هذا الصندوق يوجد بطاقةٌ كُتِبَ عليها، كل البطاقات الأخرى خاطئة. وبهذا توجد الحجة التي تنفي كل البطاقات. إلا أنني عندما أفتح المجموعة تختفي هذه البطاقة، أو تحصل على رقم آخر وتستقر في مكان آخر. بإمكانكم أن تتصوّروا أنني لا أستطيع البحث عن هذه البطاقة الحاسمة بين خمسين ألف أو ستين ألف بطاقةٍ، وتتضاءل هذه الإمكانية عندما تتوفر للبطاقة الإمكانية الدائمة للقفز إلى مكانٍ آخر مثل الجوكر في ورق اللعب.

هذا هو السبب الذي يمنعني من تبيان أسباب خطأ كل ما طرحته. وأترك الأمر لكم لكي تبحثوا عن أسباب عدم حصولي على هذه البطاقة في مجموعة البطاقات.

= بالتحاليل النوعية على النصوص. (يُستخدم لتحليل البيانات، وتحليل المحتوى).
ومقارنة مع النصوص الخطية linear كدفتر الملاحظات مثلاً الذي لا يحتوي على تنويه للمصادر، تكمن فائدة صندوق البطاقات في ربط Link المحتويات بعضها ببعض من خلال الأبواب المشتركة التي تُفرَز البيانات من البداية تحتها وكذلك عبر الإشارات المقطعية. وينشأ عن الصندوق بعد وصوله لحجمٍ معينٍ ارتباطات غير متوقعة تفاجئ الباحث وتعطيه دفعات كبيرة في عمله.
لقد اشتهر كل من الأديب أرنو شميدت Arno Schmidt وعالم الاجتماع نيكلاس لومان باستفادتهما الجمة من صندوق البطاقات وذلك للوفرة العالية للبطاقات التي جمعها كلٌّ منهما. [المترجم]

القسم الثالث

مفهوم الزمن



المحاضرة التاسعة

سيداتي سادتي، اسمحوا لي في البداية أن أتمنى لكم عاماً جديداً موفقاً. وأرجو أن تكونوا في هذه الأوقات العاصفة قادرين على إيجاد حيِّز خاصٍ بكم يفصلكم قليلاً عن مجريات الأحداث العالمية دون أن يتعارض هذا مع مشاركتكم بها[1].

بعدما تناولت مسألة نظرية الأنساق العامة أبدأ الآن بمجموعة أخرى من المحاضرات، ملتزماً بتسلسل المواضيع كما أُخطرتم به في البداية، لكن ربما كان لي أن أذكر أولاً المواضيع التي ستتناولها المحاضرة وسبب اختيار هذه المواضيع. سوف أسعى لتطبيق صياغات من مجال نظرية الأنساق العامة على مواضيع ترتبط بشكلٍ أو بآخر بنقاشات علم الاجتماع، وتُستخدم بشكلٍ غامضٍ غير محددٍ في أغلب الأحيان، وكأن مصطلحات مثل المعنى أو الفعل أو الزمن أو التواصل أو التوقع كانت واضحة دائماً لمستخدميها. لدي الانطباع بأن ثمة إشارات مفاهيمية نتجت عن التغيُّرات التي طرأت على طبيعة نظرية الأنساق العامة، وأن من شأننا أن نرى أهمية في البحث والتجريب لمعرفة كيفية وجوب

(١) تلميح لانهيار الاتحاد السوفييتي وتأسيس اتحاد الجمهوريات الروسية في كانون أول/ ديسمبر ١٩٩١، وحلِّ يوغسلافيا، واعتراف أوروبا في عام ١٩٩٢ بكرواتيا وسلوفينيا دولتين مستقلتين.

تغيير المفاهيم المعهودة في لغة الحياة اليومية والعلمية أو ضبطها أو حتى الاستغناء عنها، منطلقين بالبحث من أدوات نظرية الأنساق العامة. علاوةً على ذلك سيجري عرض جهاز مفاهيم مألوف ومعروف بغية إمعان التفكير فيه، دون أن يكون المرء دائماً متأكداً تماماً من أن النتيجة ستكون مجديةً وقادرةً على التقدم بأبحاث ملموسة.

وأرى أنه يمكن عرض هذا النوع من المقاربة على النحو الأمثل من خلال تناول موضوع الزمن، حيث يتم في هذا الموضوع كما يبدو لي النسف الأكثر جذرية للمفاهيم المعتادة، وذلك بمساعدة مصطلح المُرَاقِب، أي حتى بدون الوسائل الخاصة بنظرية الأنساق. عندما تقرأون أدبيات تتناول الزمن، سوف تجدون أن الاتفاق يتم بسهولة على أن مصطلح الزمن مفهومٌ يتعلق بالنسق. لقد جربت بنفسي التمييز الزمن العالمي/ زمن النسق دون أن ينتج عن ذلك أكثر من مجرد تمييز العالم عن النسق[1]. وعندما نتكلم فيما يلي عن مراقبة علاقات الزمن، أو عن المُرَاقِب أو عن الذي يقوم بالتمييز (وكنت قد شرحت هذا المصطلح سابقا)، بإمكاننا أن نسقط ذلك دائماً على النسق. وبالتالي يكون السؤال الأول دائماً: من هو المُرَاقِب أو عن أي الأنساق يجري الحديث. هل يجري الحديث عن شخص معيّن، أو عن منظمة، أو عن طالب يرى في البداية أن بحوزته كثيراً من الوقت، ليلاحظ لاحقاً أن الوقت يتضاءل باضطراد، أو عن امرأة على وشك الإنجاب؟ لا بدَّ من التفكير بمرجعية النسق دائماً عند طرح السؤال عن ماهية المُرَاقِب.

---

(١) راجع Niklas Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte: Uber Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme. In: ders., Soziologische Aufklaerung 2: Aufsaetze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, S. 103-133

تتموضع التحليلات التي أودّ أن أقدّمها الآن على مستوى أكثر جذرية بلا شك، فليس هناك منفعة كبيرة من قول المرء بأن هذا زمن الجامعة، أو هذا زمن فلان، أو هذا زمن المجتمع الحديث وما إلى ذلك، بل لا بدَّ لنا أن نعرف ما المقصود بمصطلح «الزمن» بدقة أولاً، لكي نرى تالياً إن كانت هناك ارتباطات بمعضلات المجتمع الحديث البنيوية، أو بسيرة الفرد المتعرض لضغط ما، أو بمنظمة معقدة من مجال صناعة الموضة مثلاً، وما إلى ذلك.

عندما يَخُصّ المرء المُرَاقِبَ بهذا، لا بدَّ له بدايةً من أن يتذكر أن الأمر يتعلق بمنظور ثنائي، فالمراقبة عبارة عن عملية من جهة، تجري بشكلٍ ملموس، كما أن وجود الواقع الذي تتم مراقبته مضمون مبدئياً لأن المُرَاقِب قادرٌ على مراقبته. أما إذا كان وصف الشيء المُرَاقَب صائباً أم لا فهي مسألة يمكن طرحها، ولكن قيام المُرَاقِب أصلاً بالمراقبة في لحظة معينة فهي مسألة أخرى. ينتقل النقاش حول البنائية والواقعية أكثر فأكثر إلى العملية ذاتها، من خلال الحجج على سبيل المثال، مثلما فعلت أنا الآن: أي عندما يقوم أحدٌ ما بعمليات المراقبة، ينبغي أن تكون إمكانية القيام بذلك متوفرة له: لا بدَّ للعالم من أن يسمح بهذا، ولا بد للعلاقة بين الكائن والبيئة من أن تكون مناسبة، ينبغي أن يكون على قيد الحياة، وينبغي لعقله أن يعمل بحيث يكون قادراً على التمييز، وما إلى ذلك. أي أن المرء يتعامل بمنهج عملياتي من جهة، وبفرضية أن المراقبة تطبيقٌ للتمييز من جهة أخرى. إذاً يطرح السؤال التالي نفسه بدايةً، متى تتم المراقبة ومن يقوم بها وما هو مضمونها عندما نقول أن الزمن شيءٌ يجب مراقبته، ثم يطرح السؤال نفسه عن ماهية التمييزات.

قبل أن أتابع البحث في هذين الجانبين أود الإشارة إلى التغيُّر المبدئي لمعاني المصطلحات المطروحة ذات الصلة بانطلاقنا من المُرَاقِبِ وبطرحنا على نحو جذري وبجديّة فائقة الأسئلة عن ماهية المُرَاقِب وعن ماهية التمييزات المتداولة، لأن طريقة التفكير كانت دائماً مختلفة، إذا صحّت قراءتي لتقاليدنا،

حيث نُظِرَ إلى ما أود وصفه بالتميز أو بالعملية بوصفه تقسيماً للعالم. تؤثر هذه النظرة على وجه الخصوص في مجال الزمن، وبطبيعة الحال في مجال التصنيفات، وفي أسلوب بناء المصطلحات وما إلى ذلك. ربما تنطلقون في بداية الأمر من اعتبار الزمن شيئاً «يكون». فأنتم مثلاً تقولون: «كان» قد مضى. (ثمة نقاش كبير بين الفلاسفة حول المعنى الفعلي لـ «يكون» في عبارة «الشيء يكون» "Es ist" يشير فعل يكون «والوجود» "und das Sein" بالتأكيد إلى وجود شيء ما يتحدث المرء عنه، أما التصنيف فهو الطريقة الطبيعية للتعامل معه، وربما يسود في مجال الزمن التقسيم إلى ماضي وحاضر ومستقبل. وعندما يُطلَبُ منكم وصف الزمن ستستخدمون هذا التقسيم على الأرجح، بحيث يظهر الأمر وكأنه مسافة يتحرك عليها شيءٌ ما.

هذا الأسلوب لوصف الزمن عن طريق التقسيم وعن طريق حركة تعبُر هذا التقسيم أدّى في النقاش إلى صعوبات يتم البرهان دائماً على وجودها باستخدام اقتباسات عن أغسطينوس. ويجد المرء في كل البحوث التي تتناول الزمن اقتباساً يقول إن أغسطينوس كان يعرف ما هو الزمن قبل أن يبدأ التفكير فيه، وبأن وضوح معرفته أخذ بالاضمحلال المضطرد بعد شروعه بالتفكير بالزمن[١]. وجليٌ أن عدم الوضوح لم يبلغ القدر الذي من شأنه أن يلغي فكرة التقسيم. حيث نجد في كتاب الاعترافات Confessiones ملاحظات تقضي بأن الزمن يأتي من المجهول، المعتم، من الغيبي السابق ويختفي في العتمة[٢]، لكنه يكون موجوداً على مسافة مُضاءة يمكن للمرء أن يرى عليها مثلا أن روما قد نُهبت وأن المسيح قد وُلِد وما إلى ذلك، ويمكن للمرء أن يحدد نقاطاً زمنية. وتصل الذروة في ضبابية مصطلح الحركة[٣]: فما هي الحركة؟ ولماذا نحتاج إلى

---

(١) راجع Augustinus, Bekenntnisse. Stuttgart: Reclam 1989, XI 14, 17

(٢) راجع المصدر السابق .XI 17, 22

(٣) راجع المصدر السابق .XI 23, 29- 24, 31

مصطلح الحركة عندما نتحدث عن الزمن؟ يبدو بوضوح أن الأمر يتعلق بتصور المرء لبُعْدٍ أو لمسافةٍ حيث يتحرك شيءٌ ما (لكن ليس كل شيء) بسرعة معينة من خلال الزمن على هذه المسافة. أو أن هناك تصوّراً بديلاً مفاده أن الزمن يتدفق من خلالنا. التدفق والحركة والصيرورة كلها تصنيفات تشترط وجود خطة وجودية ontologisch للعالم ووجود وصفٍ للعالم في البعد الزمني. العالم «يكون» منقسماً، وفي العالم يتحرك شيءٌ ما.

ماذا يحدث إذا استبدلنا ميتافيزيقا التقسيم هذه بالاستفسار عن من يقوم بالتمييز، أو من هو المُرَاقِب؟ لا ريب في أن هذا هو السؤال الأخير الذي يستطيع المرء أن يطرحه، ذلك لأنه إذا أراد مراقبة المُرَاقِب، لا بدَّ أن يكون لديه مُرَاقِبٌ يراقِب المُرَاقِب. ولا يمكن بالتالي الذهاب إلى أكثر من هذا. و «الميتافيزيقا» هي المُرَاقِب في هذه اللغة. وهذا هو أحد الأسباب الذي يعلل أملي بالتوصل إلى مسائل علم اجتماعية عبر استخدام هذا المنظور، مسائل تفضي إلى حيثيات النقاش الذي يرعاه الفلاسفة كلاسيكياً. حيث يمكن أن يكون «المجتمع» هو المُرَاقِب.

منطلقاً من هنا أريد في بادئ الأمر أن أوضّح الاختلاف بين العملية والتمييز مرة ثانية. عندما ينطلق المرء من المُرَاقِب أو من الذي يقوم بالتمييز الزمني، يمكن للمرء أن يطرح السؤال الأوّل: متى يحدث هذا؟ متى يتم تمييز الزمن؟ والسؤال يفترض دائماً وجود مُرَاقِبٍ آخر، وربما وجود مُرَاقِبٍ يريد مراقبة ذاته ويتساءل على سبيل المثال عن سبب قيامه الآن بالذات بإلقاء محاضرة أو لماذا الآن بالذات وليس سابقاً أو لاحقاً، ولماذا ليس بشكلٍ أسرع أو أبطء، أو عن سبب راهنية شيءٍ ما. نقطة الانطلاق بشكلٍ عام جداً هي تحديد موضع الزمن بشكلٍ فعلي من خلال نشاط أو من خلال عملية تحدث في وقت ما. والسؤال إذاً: كيف يريد مُرَاقِبُ المُرَاقِبِ أن يوصف هذه الـ«في وقت ما». ما يعني أنه لا

بدَّ في البداية من تحديد مُرَاقِبٍ يريد المرء مراقبته، لكي يرى كيف يقسِّم الزمن ومن أين ينطلق في ذلك. يبدو لي أن لهذا نتيجةً جذريةً يمكن صياغتها بعبارةِ «كل ما يحدث، يحدث بشكلٍ متزامن». القائم بالعملية أو المُرَاقِب الذي يراقب الزمن يفعل ذلك عندما يفعله، ولا يفعل ذلك عندما لا يفعله، وفي اللحظة التي يفكر فيها بالمستقبل أو بالماضي أو بالسرعة أو بالتسارع أو بالحاضر أو بالطارئ وما إلى ذلك، يحدث كلُّ ما يحدث في تلك اللحظة، لا قبلها ولا بعدها.

يمكن للمرء على أية حال أن يسعى بهذه الطريقة لإيضاح النسبية ولإيضاح رؤية الزمن وفق مُرَاقِبٍ، خلافاً للتصور القائل بأن الزمن حاضرٌ (ولو كان ذلك بأشكال تقسيم مختلفة) مقرونٌ بدلائل تشير إلى المستقبل والماضي والحاضر. ولا بد من القول من منظور نقيض، إن كلَّ شيء يحدث، يحدث بالتزامن. هذا المنظور النقيض يتضمن المطالبة بالتجريب فكرياً بغية مشاهدة ما يمكن مشاهدته، عندما يكون جلياً، أن كل ما يحدث واقعياً، يحدث بالتزامن. ما يحدث الآن، يحدث الآن وليس من قبل، وإلا يكون قد حدث، كما لا يحدث من بعد. لا يوجد سوى القليل من المعالجات الواضحة لهذه الإشكالية. كنت قد ألقيت محاضرة حول هذا في فيينا تجدونها مطبوعة بشكلها النهائي في المجلد الخامس من سلسلة التوضيحات السوسيولوجية[1]، لأنني كنت أعلم بحضور هيلغا نوفوتني Helga Nowotny التي نشرت مؤخراً كتاباً عن نظرية امتداد الحاضر تحت عنوان «الزمن الخاص»[2] تقول فيه إن الزمن الحاضر يمتد

---

(١) راجع Niklas Luhmann, Gleichzeitigkeit und Synchronisation. In: ders., Soziologische Aufklaerung 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag 1990, S. 95-130. û.

(٢) راجع Helga Nowotny, Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeit-gefühls. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

باضطراد. ولم تتضح لي دواعي هذه الفكرة، لا في النص ولا في النقاش. كانت فرضيتي المقابلة: كلا، بالعكس، نحن ننكمش. نحن نفعل ما نفعله ثم ينقضي الأمر، ولا يمكن تغييره. كما لا نقوى على أن نفعله ثانية. وفي الجهة الأخرى علينا أن نتوقع مستقبلاً لا نقوى على أن ننشط فيه أو نعمل أو نخطط أو نتصرّف بعد، كما لا يستطيع الآخرون أن يفعلوا ذلك أيضاً.

ثمة فرضية موجودة في أدبيات علم الاجتماع وفي كتاب «بناء العالم الاجتماعي القائم على المعنى» الصادر عام ١٩٣٢ لكاتبه الفرد شوتس Alfred Schütz تقول أن كل البشر يتقدمون في السن في الوقت ذاته. والعبارة كانت «التقدم المشترك في السن» على ما اعتقد[1]، فعلى نقيض وقائع بصرية معينة لا يمكن لأحد أن يتقدم في السن بشكلٍ أسرع من الآخر. نحن نعيش بنفس السرعة بغض النظر عن حالتنا الجسدية ومهما كانت حياة كل منا مكثفة أو ملموسة أو زاخرة أو مملة. لا يقوى أحد على المكوث في مستقبلنا ليقول لنا: «انتبه، سيحدث لك كذا وكذا»، على الرغم من وجود جهودٍ من هذا النوع بشكلٍ أو بآخر صعبة الفهم تسعى لرؤية المستقبل الآن. وبطبيعة الحال لا يقوى أحد على البقاء في الماضي، وهذا أمر مأساوي جداً اليوم بالنظر إلى جيل عام ١٩٦٨ على سبيل المثال، حيث ينتاب المرء الشعور بأن هؤلاء الناس يرغبون بالبقاء في تلك الفترة. وعندما يظهرون اليوم لا يتعاملون مع الماضي على أنه ماضٍ بالنسبة لهم. وعندما يجتمعون يكون حالهم حال الخيول المتقاعدة التي كانت تجر المدافع والتي تريد سماع صوت النفير مرة أخرى، لكن بالطبع لم يعُد العيش في هذا الزمن الماضي ممكناً اليوم. عندما يحيا المرء واعياً لمحيطه ويستطيع أن

(1) Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 144, spricht von Gleichzeitigkeit als dem "Phaenomen des Zusammenalterns".

يتجاوز الزمن بنظرته وأن يرى الارتباطات الموضوعية في الأفكار والذكريات وفي الذكريات السياسية إلى آخره، يكون من الواضح أيضاً أن المرء لا يمكنه التظاهر وكأنه ما زال واقفاً هناك، ولهذا أهمية أيضاً بالنسبة لنقاش نهج التقليدية أو نقاش التقاليد. لا يستطيع المرء أن يحيا الزمن القديم مرة أخرى. بوسعه أن يعلن ولاءه الأيديولوجي لذلك الزمن بشكلٍ واع. يمارس جوزيف ماري كوميه دُهْ ميتر Joseph Marie Comte de Maîstre وكتّابٌ آخرون من القرن التاسع عشر التقاليد باعتبارها إيديولوجيا، وهذا أمر مختلف، بيد أنه لا بدَّ لهم من أن يفعلوا هذا أيضاً في الحاضر. إحدى النقاط المهمة بالنسبة لنا هي أن يتضح لكم أن كل ما يحدث، يحدث بالتزامن، ولذا لا يوجد تفاوت في المنفعة أو الضرر من الناحية الزمنية.

عدم القدرة على التحكّم بالمجريات المتزامنة هي النقطة الثانية التي سأعود إليها لدى تناولي موضوع التنظيم. لا يمكننا أن نبلغ ما يحدث بشكلٍ متزامن بشكلٍ عملياتي ولا يمكننا إحداثه أو تغييره أو تغيير تشكيله بحسب التصورات السببية المعهودة التي تشترط وجود فارق زمني بين السبب والنتيجة. ولا نقوى على الطرف النقيض أن نستجيب للبيئة الفعلية المتزامنة. يفضي بنا هذا إلى مناظير على إشكاليات المزامنة التي تتطلب دائماً النفوذ إلى ما لا يمكن تغييره أو إلى ما هو غير مضمون بعد، أو إلى ما هو مستقبلي أو غير محدد بعد. وتدعو هذه النقطة حتماً إلى طرح التساؤلات حول مفاهيم السيطرة ومفاهيم التوجيه ومفاهيم السببية. ويبدو لي أن لهذا علاقة بفرضية الانغلاق العملياتي وبفرضية البنائية المعرفية، بأن النسق لا يمكنه التعامل بشكلٍ عملياتي إلا مع استعداداته الخاصة، لكنه لا يستطيع التعامل مع البيئة الموجودة بشكلٍ متزامن.

كنت قد تحدثت عن هذا في وقت سابق من وجهة نظر الانغلاق العملياتي، ونحن نرى هذه النقطة الآن مرة أخرى على نحو ما من الناحية الزمنية. لا قدرة

لنا على تغيير الأحداث المتزامنة. يمكننا تقسيم أحياز/ مسافات الزمن المتزامن بشكلٍ ما إلى تقسيمات صغيرة أو كبيرة. يمكننا الحديث بشكلٍ أبطأ أو أن نطيل الحديث بعض الشيء بحيث نتمكّن ضمن الحديث نفسه من الإجابة ثانية على رد الفعل. يمكننا أن نتمهل بالقيام بأشياء معينة وأن نراقب ما يحدث ونقسِّم الحيز الزمني بشكلٍ مغاير بعض الشيء. إلا أن إمكانية التلاعب بالحاضر وإطالة أمد ما سُمّي بـ «الحاضر المزيّف» specious present أي الحاضر المرئي الممتد فهي إمكانية محدودة للغاية وتتعلق بنهج عمليات نسق ما. يختلف الأمر في التواصل عنه في الإدراك. عندما يلاحظ المرء أن هناك خطراً داهماً، عندما يُسمع دوي سقوط القنابل مثلاً، يمكن للجندي الخبير أن يعرف الوقت المتبقي له ليرتمي على الأرض[1]. يكون للحاضر في هذه الحالة نوع من الامتداد من الناحية الإدراكية. لكن هذا لا يغيّر شيئا في المبدأ، بل يشير فقط إلى امتداد قصير لذلك الحاضر وقد رُكِّبَ بوصفه متحوّلاً Variable في معادلة هذا المفهوم الزمني.

أكتفي الآن بهذا القدر المتعلق بمسألة المنهج العملياتي. أما السؤال الثاني الذي يطرح نفسه ولا يقل أهمية: ما هي طبيعة التمييزات التي يعتمدها من يخوض في موضوع الزمن أو من يدرك الزمن؟ بمعنى أي التمييزات يعتمد من يراقب الزمن. نواجه هنا أيضاً ابتعاداً عن منهج نظرية الزمن الوجودي ontologisch الذي ينبغي عليه أن يقول إن الزمن شيء موجود، وإن نظريات الزمن تصيب في وصف هذا الشيء المسمى بالزمن أو لا تصيب. وبحسب هذا المنهج لا بدَّ للمرء من التعامل مع الزمن وكأنه واقعة، بحيث يكون الحديث عن

---

(١) ولا يرمي بنفسه بالضرورة في حفرة ماء، كما ورد في حوار للومان مع ألكسندر كلوغه تحت عنوان: حذاري من الفهم المتسرع، Vorsicht vor zu raschem Verstehen, News & Stories, SAT.1, 4. Juli 1994.

الزمن مسألة معرفية ونقاشاً حول حقيقة أو زيف مفاهيم وأوصاف. أما من موقع المُرَاقِب فإن ماهية التمييزات التي تُعتمد في تناول موضوع الزمن فتبقى مسألة مفتوحة تماماً. وهي لم تتأسس بالضرورة بعد على قاعدة التزامن، فعندما أقول بأن كل ما يحدث، يحدث بالتزامن، لا أكون قد قلت الكثير عن الزمن بعد، فالتزامن مفهوم يستدعي على الجانب الآخر مفهوم عدم التزامن دون أن يقول عنه شيئاً. لا يغدو الزمن حيوياً أو قابلاً للوصف إلا عند إدخال تمييز ما. وبمفهوم التزامن المجرد لا يقال أكثر من أن كل تمييزات الزمن لا بدَّ وأن تحدث بشكلٍ عملياتي من خلال أحد ما وفي وقت ما.

ينتج عن هذا وجود المستقبل والماضي في آنٍ واحدٍ دائماً على سبيل المثال. أمر عجيب للغاية. ويمكن الحديث عنه مطوّلاً، إلا أن التمييز ذاته بوصفه تمييزاً، بوصفه وِحدَةً هو تميزٌ وُضِعَ في وقتٍ ما، وُضِعَ فيه كلا الجانبين في آنٍ واحد. لا معنى للكلام عن الماضي إذا لم يكُن هناك مستقبل. لكن ربما تجبرنا نظرية التمييز على أن نسمي الجانب الذي ننطلق منه (ربما تتذكرون أن علينا أن نسمي جانب التمييز الذي نعنيه في الوقت الراهن)، هذا يعني أن نوضّح ما إذا كنّا مهتمين بالماضي أم بالمستقبل. وبقدر ما يزول الاختلاف يزول الزمن أيضاً. تميز الزمن هو ككل تميز، أي أن كلا جانبيه راهنان بشكلٍ متزامن، إلا أنه مبني من داخل بشكلٍ غير متناظر في الوقت ذاته، بحيث لا يمكن سوى استخدام أحد الجانبين دون الآخر دائماً. وهذا يُعرِّف عملية المراقبة.

تتاح انطلاقاً من هنا فرصة للتوجه إلى علم الاجتماع أو إلى مسائل عامة لعلم الدلالات Semantik التاريخي أيضاً، إذا ما طُرِحَ السؤال عن ماهية التمييزات المهمة لكلٍّ منهما، فهي لا يمكن أن تكون اعتباطية. لا شيء اعتباطي في أي وقت كان. وإذا قال أحدهم بأن اختيار التمييز يتم بعبثية، فيرجع هذا لعدم تفكيره بشكلٍ كافٍ أو لعدم بحثه في مسألة المواصلة. انطلاقاً من مفهوم تمييز

الزمن هذا لا بدَّ من أن يكون التعرُّف على طبيعة نسق المُرَاقِب ممكناً وعلى ماهية أعباء بنية تكوينه الذاتي وظروفها وأنماط عمليات الإدراك والتواصل أو ربما الحياة التي يجرّها معه أو يكون مضطراً لتحمُّلها، لكي يتم التعرُّف على نوع التمييز المهم في هذه الحالة.

بيد أن الخطوة الأولى تكمن في تشكيل تصوّرٍ عن التمييزات التي لعبت دوراً من قبل. من شأنكم أن تجدوا الكثير عن هذا الموضوع في المراجع. اليوم تم الإقلاع عملياً عن مواصلةِ نقاشٍ بحثٍ مفصّلٍ إلى حدٍّ بعيد. بحثٌ تناول مسألة: هل يُفَكَرُ بالزمن بوصفه خطياً أم دوّرياً: أي بوصفه وعياً دوّرياً بالزمن مقابل وعي خطي بالزمن. كان هناك تصور بوجود ثقافاتٍ تتوجه بشكلٍ أساسي وفق وعي خطي بالزمن، وثقافات أخرى وفق وعي دوّري بالزمن. يمكن دائماً اقتباس نصوص مختارة مقتطفة من المراجع القديمة بهذا الصدد، ولكن في الواقع لا يمكن تصوّر ثقافة لا تتّبع في مجمل توجهاتها الزمنية سوى هذا النمط أو ذاك. زُعِمَ أن العبريين قد فكروا بشكلٍ خطي، وكذلك المصريين: أي أنهم رأوا الزمن بمثابة خط ينساب ويقود بشكلٍ خطي إلى مكان ما مثلما يجري نهر النيل عبر البلاد. بيد أن الأساطير المصرية تضمنت أيضاً تواتر السنة واليوم، وشروق الشمس وغروبها، وعودة فصول السنة. وكان للتكرار دور كبير في الطقوس المصرية، وذلك لضمان تكرار دورة الشمس وكل ما يتعلق بهذه الدورة أيضاً. كان هناك تصور خطي للزمن تماماً كما كان هناك تصوّر دوري. ولم يكن الأمر ليختلف عند اليونانيين. لا يمكنني أن أتصوّر أن اليونانيين كانوا يعتقدون بأن عليهم إعادة خوض حروب الفرس على سبيل المثال من وقت لآخر وأن يقاتلوا بالقرب من موقعي سالاميس وماراتون. وبقدر ما كان اليونانيون يتذكرون تاريخهم وبقدر دخول وعي التقدم البدائي إلى عالم الآلهة وبقدر ما دُوِّنَ من التاريخ اليوناني، لم يكُن بمقدورهم أن يتصوّروا أن هذا كلّه

يحدث على أحد أطراف دورة ومن شأنه أن يتكرر ثانية. لا أعتقد بإمكانية مناقشة مسألة دوّري مقابل خطي بشكلٍ جدي اليوم، فهذا النوع من النقد كما صغته للتو يمكن العثور عليه في المراجع، لكن المرء يجد كذلك تكراراً روتينياً لأفكار التوجه الزمني الدوري مقابل الخطي بهذا الشكل لدى كتّاب آخرين.

ثمة مسألة أخرى تتعلق بالتمييز بين المتحرك والساكن. ويبدو أن هذا التمييز كان ذا أهمية للتاريخ الأوروبي بالأخص فيما يتعلق بالاختلاف بين الواقع أو نمط المراقبة الإلهي من جهة والواقع أو نمط المراقبة الإنساني من جهة أخرى، فنحن معتادون على التفكير بالزمن انطلاقاً من الحركة، وعلى أن نتصوّر وكأن هناك شيءٌ مستقرٌ مثل ضفة نهرٍ على سبيل المثال، وأنه ليس بوسعنا إدراك الحركة أو الزمن، إذا لم يكُن هناك في الوقت ذاته شيءٌ ساكنٌ، شيءٌ يتحرك الزمن بالنسبة له. بيد أن هذه الرؤية ترتبط بخلفية ثقافية وتاريخية وربما اجتماعية أيضاً. حتماً لم تعمل كل الثقافات المتوفرة اليوم بنموذج متحرك/ ساكن بشكلٍ أساسي. وضع الباحث في علوم المصريات يان أسمان Jan Assmann من مدينة هايدلبرغ أبحاثاً جميلةً للغاية عن الوعي المصري للزمن فسّر فيها نقل مصطلحين مختلفين للزمن، وذلك بكلمتين مختلفتين وكأنه لا علاقة لهما ببعضهما البعض إطلاقاً، وذلك في مصطلح «النتيجيّة» "Resultativitaet" من جهة (وهذا المصطلح لا يعود لي) حيث كان هناك تصوّرٌ مفاده أن الزمن يأتي من مكانٍ ما، ويظهر بوصفه نتيجةً، ليكون ما هو عليه، ومن جهة أخرى في مصطلح «الافتراضية» "Virtualitaet" أي الزمن بوصفه إمكانية[1]. يمكن قراءة هذا

---

(١) راجع. Jan Assmann, Das Doppelgesicht der Zeit im altögyptischen Denken. In: Anton Peisl, Armin Mohler (Hrsg.), Die Zeit. München: Oldenbourg 1983, S. 189-223; sowie ders., Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im Alten ?gypten. München: Fink 1991, 2. Aufl. 1995, S. 32-58.

باعتباره اختلاف الماضي عن المستقبل. لا أدري إذا كانت هذه الترجمة ستُحمِّل المادة أكثر من طاقتها على التحمُّل، لكن في كل الأحوال كان عليهم أن يختاروا لغوياً لدى استخدامهم هذا التعبير أو ذاك: هل يتم الحديث عن البعد الزمني نظراً إلى ما أدى إلى شيءٍ ما، وبالنظر إلى التوصل إلى حالةٍ ما، مثل إتمام بناء مدينةٍ ما أو موت أحد الملوك مثلاً، أم يتحدث المرء عن الزمن بالنظر إلى عدم التأكد من الذي سيحدث، وإلى فرصة وإمكانية ما ينبغي عمله في المستقبل. لو كان بمقدورنا الدخول في هذه المادة أو أن نسأل الناس عنها، لرغبنا بمعرفة طبيعة العلاقة بين المفهومين بالطبع: هل يمكن ربط النتيجيّة والافتراضية ببعضهما البعض بحيث يتبين أن النتيجة تحد من الإمكانيات؟ أم سنحصل بهذا على نقيض ذلك، أي على إمكانيات بحيث طورنا تقنية ما، أو امتلكنا الخط أو حصلنا على مزيد من الحرية من جيلٍ جديدٍ من الآلهة؟ لا يمكنني الإجابة على أسئلةٍ من هذا النوع، بيد أنها تطرح نفسها لدى النظر إلى التمييزات. هل تعتبر النتيجيّة والافتراضية جانبان مختلفان للعالم لا علاقة لهما ببعضهما البعض، أم توجد أفكارٌ حول وحدة الزمن أيضاً؟ بحسب متابعتي لأعمال يان أسمان أرى أن التطوّر نحو وعي بالوحدة وكذلك نحو رمزية الجمع بين مختلف المواقف، مثل الولادة والموت أو الشروق والغروب، هو تطوّرٌ تدريجيٌ للغاية وتم تحقيقه في الأساس سردياً، لكنه لم يؤدِ إلى نفاذ وحدة الاختلاف النظرية المفاهيمية. بيد أنني أتحدث هنا عن أشياء لا ألمّ بها. يهمني فقط أن ألفت الانتباه إلى أن التقليد الغربيّ قد يعتمد بالمقارنة بالتقليد المصري على سبيل المثال تمييزات خاصة لا ينبغي فهمها على أنها بديهيةٌ وكأنها متأصلة في وعي الزمن أو أنها جوهريةٌ لكل نوعٍ من التصورات الخاصة بالزمن.

يتسم التقليد الغربي من خلال التمييز متحرك/ ساكن بأن هذا التمييز يقدم إمكانية تصوّر وحدة التمييز، وذلك في الله ذاته، في المحرّك اللامتحرك

بالمفهوم الارسطوطاليسي. فالله هو الجهة اللامتحركة بحد ذاتها والمسؤولة عن كل ما يتحرك وكل ما هو ساكن، وهو الجهة التي تُراقِبُ، وتخلق الأشياء منها وما إلى ذلك. هذا يعني أن ثمة وحدة تعلو التمييز بين المتحرك واللامتحرك. من الممكن التوسّع في هذا من خلال علم الكونيات Kosmologie أو من خلال نماذج الانبعاث Emanation حيث تنبعث ثنائية من المتحرك واللامتحرك من ذات وحدة اللامتحرك، إنها لامتحركة بذاتها لكنها تصنع الاختلاف بين المتحرك واللامتحرك، كما هي الحال في الأنا لدى فيشته التي ينبثق منها الاختلاف بين الأنا واللاأنا. يمكننا هنا أن نرى وجود إمكانية تجاوز الانفصال المحض أو الاختلاف النوعي المحض لجوانب الزمن وأن نطرح السؤال بشكلٍ منهجي ومن ثم بشكلٍ فلسفي أيضاً عن كيفية الأصل: ما هي البداية، وكيف ينشأ الاختلاف؟ ما هي التبعات المترتبة عن هذا على وضعنا الراهن؟ هل ينبغي علينا أن نرى الزمن بوصفه خاصية إنسانية؟ هل يعلو الله فوق كل الأزمنة؟ هل يرى الله مجمل الماضي ومجمل المستقبل بشكلٍ متزامن؟ انطلاقاً من المقولة الذي طُرحت قبل بضع دقائق علينا أن نقول أن مجمل الزمن بالنسبة لله متزامنٌ وأن وجوده يدوم بقدر ما يدوم الزمن. يمكنكم أن تعثروا على مقولات مشابهة في علوم اللاهوت.

إذا أتبعنا هذا بتحليل معرفي سوسيولوجي، يمكننا عندها طرح السؤال: أي مجتمع يقوم بوصف الزمن على هذا النحو وما الذي يوضع بجانب اللامتحرك أو بجانب ما لا يمكن تحريكه وما الذي يوضع داخل مجال المتحرك. في التقليد المعهود الذي يعود جزئياً إلى أرسطوطاليس وجزئياً إلى أفلاطون تنتمي الجوهريات إلى الثوابت بينما ينتمي التاريخ على سبيل المثال إلى المتحرك، مما يعني أيضاً أنه ليس بوسع المرء أن يأخذ التاريخ على محمل الجد على الإطلاق، لأنه شأنٌ عابرٌ، يتغير فيه شيءٌ ما باستمرار ولا يمكن بلوغ الكمال

فيه فعلياً. كان هناك نقاشٌ طويلٌ في القرن السادس عشر حول الشعر وعلوم التاريخ، قيل فيه إن الشعر يروي الكثير من الأمور غير الصحيحة في الواقع، إلا أنه يتناول ملامح الأشياء الجوهرية، بينما يضلل التاريخ نفسه ويشوش عليها على الدوام بحيث يحدث شيءٌ غير مدرج في طبيعة أو جوهر الأشياء. يمكننا أن نخمن أن نوعاً من المساومة قد لعب دوراً بين مصالح الاستقرار ومصالح إمكانية التغيير. ويمكننا تطبيق هذا في تحليلات سوسيولوجية، مثلاً في نظرية النبلاء التي يتم بموجبها تعريف النبيل تاريخياً من خلال الثروة القديمة التي تملكها عائلته وعملها الناجح، ويؤكَّد هذا من خلال الولادة. والنبيل لا يمكن تغييره عبر الأخلاق كما يقول رجال القانون في القرون الوسطى. كانت هناك نقاشات حول فقدان منزلة النبيل بسبب عملٍ مشينٍ، أي من خلال قيام النبيل بأعمالٍ مضرة للغاية بمكانته، إلا أن التحقيق القانوني بالعمل المشين كان معقداً بحيث جرى صرف النظر عنه بشكلٍ أو بآخر لأسباب عملية. لذلك نُظر إلى النبالة بوصفها ثابتاً يُمنح لدى الولادة، ولم يُدخَل الزمن إلا بشكلٍ غير مباشر عن طريق الميكانيكيات السياسية للاعتراف بمنزلة النبيل. بيد أن هذا النقاش لم يتعاطَ بعد مع مصطلحات مثل المستقبل والماضي، بل ميّز ما بين المستدام والمتغيّر. وكان السؤال المطروح: إلى أي مدى يُحدِث سلوكُ الحياة اليومية تغيّر في النبلاء. لم يكُن مسموحاً للنبيل أن يمارس التجارة على سبيل المثال، لكن ماذا عليه أن يفعل عندما ينبغي عليه أن يبيع محصوله في شهر تشرين الأول/ أكتوبر؟ هل يفقد عندها منزلة النبيل لمدة ثلاثة أسابيع، ويعود ليكتسبها بعد ذلك؟ سؤالٌ صعبٌ. ذكرت هذه الملاحظة أيضاً لكي أشير إلى أن ثقافة لا تتساءل عن خلفية التميز بين المتحرك واللامتحرك، وبين الثابت والمتحوّل هي ثقافة تنتج إشكاليات تحاول من خلالها أن تفهم واقعها. وينبغي عليها كما يتضح من مثال النبلاء هذا أن تراعي دائماً كلا جانبي التميز.

يبدو لي أن للاختلاف بين الماضي والمستقبل دوراً هاماً متنامياً من أجل الانتقال إلى الحداثة. يُزعم في نقاشٍ تم أيضاً تجاوزه نوعاً ما وجود شعوبٍ لا تملك في لغاتها مصطلحات للزمن ولا يمكنها بالتالي التعبير عن المستقبل والماضي. ولكن أيضاً في النقاشات المتعلقة باللغة الهندوجرمانية يُطرح السؤال عما إذا كانت حالات الماضي في لغتنا وكذلك المضارع أو الماضي المستمر، والمستقبل، والمستقبل الماضي، هي حالات زمنية في الأصل. يستطيع المرء أن يبحث كثيراً في هذا المجال دون أن يعثر على الكثير، لأن العودة إلى زمن نشوء هذه اللغات صعب. لماذا لم يختفِ المضارع الذي يصف نشاطاً ماضياً وليس حالةً ماضيةً كما يفعل الماضي التام من اللغة اليونانية، لكنه اختفى من اللغة اللاتينية؟ هل تم الحفاظ عليه لأن اليونانيين قد مزجوا معه حرف السين S ومن الصعب في هذه اللغة عدم سماع هذا الحرف، أم ثمة أسباب أخرى قد أدت إلى ذلك؟ لا أريد الخوض في هذا المضمار، لكن بناءً على البحوث والإثنية منها أيضاً التي اعتبرَت أن الوعي بالزمن يرتبط كلياً باللغة (يُزعم على سبيل المثال أن مجموعة هوبي من الهنود الحمر لم يعرفوا الزمن) ينبغي علينا التحقق دائماً من كيفية تعبير هذه الثقافات عن النسب الزمنية التي كانت تعرفها بالتأكيد بشكلٍ مختلف، مثلاً عن طريق أشكال شرطية أو عن طريق الإشارة إلى أحداث خاصة بها (كأن يقال: «سأعود للحلب»). ومن شأننا أن نقول هذا أيضاً لو كان لدينا شيئاً نحلبه. يمكننا تحديد نقطةٍ زمنيةٍ من خلال الإشارة إلى أحداثٍ نمطيةٍ يعرف الجميع وقت حدوثها. يتم التعبير عن الزمن من خلال أشكالٍ شرطيةٍ كهذه.

يقوم هذا أغلب الظن على تمييز ما قبل وما بعد الأكثر عمقاً والأكثر جوهرية. إذ لا يمكن للمرء في الواقع رؤية الزمن إلا إذا كان بمقدوره التمييز بين ما قبل وما بعد. هذا هو الوضع الراهن للنقاش على الأقل، أي أن تمييز ما قبل وما

بعد هو التمييز الجوهري الذي يتيح رؤية الزمن بالاستناد إلى الآن، إلى اللحظة الراهنة بفضل السؤال عن ماهية ما قبل وما بعد انطلاقاً من اليوم، من هذه الساعة. بيد أنه يمكن أيضاً إزاحة اللحظة الراهنة بحيث يمكن للمرء إذا أراد إعادة تكوين حدث ما، كإعادة تمثيل حادثٍ أو جريمةٍ أمام المحكمة على سبيل المثال، أن يسأل عما حدث قبل وبعد ذلك. يمكن أيضاً استخدام تمييز ما قبل/ ما بعد حتى إذا صُرِفَ النظر إلى حدٍّ بعيدٍ عن تصورات الحركة، حيث يمكن للمرء أن يحدد حالات سابقة أيضاً حتى وإن لم يعرف طبيعة الحركة أو الصيرورة أو السببية التي ستحدث فيما بعد. بالاستعانة بتمييز الزمن من خلال ما قبل وما بعد يمكن للمرء تفريق حالات لا تسمح بإسقاطها على بعضها البعض عبر الاختلاف الزمني للحالات، لأنه من شأن هذا أن يؤدي إلى تناقضاتٍ من ناحية علم وظائف الأعصاب، فعلى سبيل المثال لا يمكنني في الوقت ذاته أن أكون في قاعة المحاضرات وأن اتصل هاتفياً من غرفتي. يمكن للمرء أن يقوم بذلك على ما يبدو لي بمعزل عما إذا كان بإمكانه أن يتصوّر طبيعة الفصل السببي أو تصوّر الصيرورات التي تربط الحالات. لو لم يتوفر الاختلاف ما قبل/ ما بعد، لما كانت المسألة السببية أو الصيرورة بوصفها ما يَربُط راهنةً. لكن عندما يستخدم المرء تميز ما قبل/ ما بعد باعتباره جوهرياً إلى هذا الحدّ، ينبغي عليه أن يحرص على إبقاء مسافةٍ بين هذا التمييز وتمييز المستقبل/ الماضي. قد نجد كمّاً وافراً من وصف مواقف في الحياة اليومية أو في الكتب مبنية على نِسَبْ ما قبل/ ما بعد، دون أن يحظى المستقبل والماضي على أهمية كبيرة في وعي الزمن.

أما كيفية تحديد هذا من الناحية المفاهيمية فليس واضحاً لي بعد بشكلٍ كامل. يسمح مصطلح «الأفق» لدى هوسّرل بالتفكير بما قبل وتنسيب هذا الـ (ما قبل) إلى (ما قبل) جديد وهكذا دواليك. عند ذاك لن أتمكن من بلوغ النهاية على

الإطلاق ولكن بوسعي دائماً أن أواصل التقدم في اتجاهٍ معيّنٍ وأن أدّعي بأن كل ما سيتم التوصّل إليه في الخطوة المقبلة سيكون من الممكن تحديده ثانية. لكن للأفق طبيعةً لانهائيةً نوعاً ما كما تقول الاستعارة لأنه ينزاح باستمرار. من شأن المستقبل أيضاً أن يكون أفقاً يُمكن أن يُملأ بسلسلةٍ من حالاتٍ ستحدث فيما بعد، لكنه لا يتكوّن من مجموع الوقائع بل من تتالي حركة الحالات. يتعلق الأمر لدى هوسّرل بفعل إرادي يهدف للتوصل إلى يقينٍ بالمستقبل. ويمكن الاشتغال باصطلاح الأفق هذا، إلا أن السؤال الفعلي هو: ما هي الأسباب التي تدفع حضارةً ما لوصف الزمن عبر اختلاف المستقبل والماضي وبالتالي الانتقال من اختلاف ما قبل/ ما بعد إلى منظور عام أشمل يوجد فيه ماضٍ ومستقبلٌ انطلاقاً من حاضرٍ معيّن. هذه هي الحال في كل الحضارات حالما لا يُنظر للمستقبل باعتباره واقعةً وحيدةً وحسب. إلا أن هذا التمييز ماضي/ مستقبل يسود في المجتمع الحديث لأسباب واضحة، ويزداد هذا كلما انطلق المجتمع من أن المستقبل سيكون مغايراً للماضي. حيث تتضاءل الثوابت واللامتغيرات التي تمر به إلى أن يكف المرء في النهاية عن اعتبار أي شيءٍ مستقرٍ في المستقبل، ويصبح السؤال المطروح: في أي الفترات الزمنية يتغيّر شيءٌ ما. كما أننا لا نعتبر حتى الإنسان بوصفه كائناً باقياً في المستقبل: فإما سيقتل نفسه أو سيقتل كل الآخرين دفعةً واحدةً. أو أنه سينتج عبر تكنولوجيا الجينات كائناً آلياً يشبه البشر ذا قدرات فائقةً وسيختفي فيما بعد في خضم التنافس مع هذه المنتجات التي صنعها بنفسه. كل شيء ممكن بشكلٍ أو بآخر، ولا يوجد إلا السؤال: كم تبقى لنا بعد من الزمن الإنساني. ولأن الأمر يتعلق بالمستقبل لا يحدث هذا ربما، إلا أن إمكانية العمل بما هو مستقر، أو غير ممكن، أو ضروري، أو بالثوابت، فتتضاءل بشكلٍ واضحٍ، وقد عرض هانس بلومنبرغ Hans Blumenberg هذا في بحث جميل ومسهب للغاية ضمن مراحل حياة

الفرد أيضاً[1]. نشهد خلال مرحلةٍ حياتيةٍ طويلةٍ نوعاً ما كثيراً من التغيرات بحيث نستكمل هذا مفترضين أن كلَّ شيءٍ سيتغير في وقتٍ ما.

بقدر ما يفرض هذا الافتراض نفسه، يجري عملياً فرض وصف المجتمع والنسب الزمنية وكذلك حياة الفرد بمساعدة اختلاف المستقبل والماضي. وبذا يكون تمييز المتحرك واللامتحرك ليس سوى مسألة طول الفترة الزمنية المأخوذة بعين الاعتبار. يبدو الكثير على المدى القصير مستقراً، بينما يفقد استقراره على المدى البعيد. وقد حُوِّلت كثير من بنى الزمن الحديثة النمطية إلى هذه الطريقة. هكذا يتحول إذاً تصور حياة الإنسان من الولادة والمنشأ إلى النجاح المهني ووعي السيرة الحياتية. لا يكتب المرء سيرته الذاتية أو سير الآخرين الحياتية من زاوية نظر إظهار عظمة الإنسان المعني، بمعنى لا يُكتب مثلاً عن غزوات الاسكندر وكيف برزت شخصيته في كثيرٍ من المواقف، بل من زاوية نظر اتخاذ القرار بالخيارات، التي تصبح بعد ذلك ماضياً ينبغي على المرء أن ينطلق منه، أي بوصفه سيرة مؤرخة. إلا أن الثورة الفرنسية كانت أيضاً مؤشراً، فحتى في فرنسا بملكها وبقصر فرساي البديع وبدولتها المطلقة في ذروة كمالها لم تحتج إلا لبعض الاضطرابات الصغيرة حتى ينهار كل شيء. يجري استبدال مجمل عالم الأفكار. يسجل المعاصرون الذين ينتبهون لهذا الأمر النتائج المترتبة على الوعي بالزمن في الوقت عينه. وجدت ذات مرة على سبيل المثال جملة لدى نوفاليس Novalis تقول: «لقد خرجنا من زمن الأشكال المستقرة». إذا كانت الثورة الفرنسية ممكنة، يكون كل شيء في المجال الاجتماعي على الأقل ممكناً.

---

(١) راجــــــع: Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

من ناحية أسلوب المراقبة يعني هذا أن الحاضر ينكمش ليكون في نقطة الاختلاف بين المستقبل والماضي. الحاضر هو نقطة اختلاف المستقبل والماضي. نجد لدى نوفاليس صياغات تقول أن الحاضر هو تفاضل دالات المستقبل والماضي[١]. بغض النظر عن تصوره لهذا الأمر، على أية حال لم يعُد الحاضر ربما مسافةً زمنيةً قصيرةً نسبياً بين الماضي والمستقبل تعيق اصطدامهما ببعضهما البعض، ولم يعد الحاضر أيضاً نقطة الاتصال بالله، حيث كل شيءٍ حاضرٌ بالنسبة له، بينما لا نملك نحن البشر إلا في لحظة حياتنا قبل الموت إمكانية ربط حاضرنا بحاضر الله. يختفي هذا التصوّر أيضاً ويظهر عوضاً عنه نوع من الضغط لاتخاذ القرار، شيءٌ من قبيل نقطة تحوّل: «لدينا الآن حيز للحركة؛ بمقدورنا الآن ـ وثانية كلنا بشكلٍ متزامن ـ أن نفعل شيئاً آخر». لكن عندما يصبح الفعل ماضياً، عندما تشيّد هذه المفاعلات النووية ذات مرة مثلاً، تصبح عندها موجودة، ويصبح من العسير والمُكلِف وربما لا يمكن التخلص منها أبداً. الحاضر الذي مضى كان حاضراً أخطأ المرء في اتخاذ القرار به في مسألة المفاعلات برأي الكثيرين طالما كانت إمكانية اتخاذ القرار به لا تزال قائمة. أما الآن فلم يعد باستطاعتنا اتخاذ القرار، فنحن نتواجد في حاضرٍ آخر وأمامنا وضعٌ مختلفٌ لاتخاذ قرار عن الوضع الذي كان حينذاك. يجري إدراك الحاضر باعتباره نقطة تحوّل، وباعتباره نقطةً يمكن أن تغيب عن نظر المرء، من خلال عدم قيام المرء بشيءٍ وبالتالي يفوِّت فرصةً ما، أو يقوم بشيءٍ ما يندم عليه لاحقاً. لكن المرء لا يملك إمكانية التصرف بحريةٍ سوى في الحاضر فقط.

---

(١) راجع: Novalis, Das allgemeine Brouillon. 4. Handschriftengruppe, Nr. 1132. In: ders., Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, Bd. 2: Das philo-sophisch-theoretische Werk, hrsg. Von Hans-Joachim Maehl. München: Hanser 1978, S. 717.

لا يسعنا أن نفعل شيئاً في المستقبل بعد، ولم يعد بمقدورنا أن نفعل شيئاً في الماضي.

ما يدعو للعجّب هو أن المرء لا يعثر سوى على قليلٍ من الأدبيات التي تعالج موضوع الحاضر. ثمة ضعفٌ في التفكير بماهية الحاضر بوصفه حالةً زمنية. يعرف من يدرس الفلسفة أن لدى جاك دريدا تصوّراً مفاده أن الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة قد تشكلت عن طريق الحضور (présence)[١]: إن الأشكال التي يستخدمها المرء، والتمييزات التي يجريها، وعمليات التعبير الإرادية لدى هوسّرل، وربما أيضاً التواصل، تشترط دائماً وجود شيءٍ ما، يُشكِّل المرءُ أو يصيغ باتجاهه أو إلى داخله أو يسعى للتأثير به عبر الطموحات. يجري إدراك الحاضر بهذا المعنى بوصفه نوعيةً غير محددة للوجود أو كأنها تهترئ نظراً للفترة الزمنية. يعتبر دريدا ذلك ميتافيزيقا ماضية. أما على خلفية وعي الاختلاف القريب من نظرية التمييز يتعيّن علينا اعتبار الاختلاف أساسي، عندها يكون الحاضرُ الجانبَ الآخر لعملياتنا، الجانب المجهول دائماً. دريدا يتحدث عن (ichnos تعني باليونانية الأثر)، هذا يعني أننا نستطيع الآن أن نفعل شيئاً ما، بيد أن الحاضر بالمعنى القديم هو غياب ما يمكننا رؤيته وجهاً لوجه، ولهذا علاقة بالتصور القائل بأن كل الاختلافات هي عمليات في جوهرها وإزاحة للاختلاف. لا يمكننا أن نحافظ على استقرار الاختلاف، بل يتعيّن علينا أن نبدل باستمرار، وذلك من خلال تناولنا لموضوع هذا الشيء Objekt، ومن ثم موضوع شيء آخر، تمييز ما ومن ثم تمييز آخر. يفعل دريدا ذلك عن طريق التلاعب بالكلمات différence/ différance.

---

(١) راجــــع Jacques Derrida, Marges de la philosophie. Paris: Minuit 1972; dt. Wien: Passagen 1988.

تِبعاً لذلك توجد أفكار متقدمة خاصة بالحاضر، إلا أنها منخرطة في سياق فلسفي تاريخي وتفضي بشكلٍ ما إلى نقد الميتافيزيقا الأنطولوجية وليس إلى علم الاجتماع الراهن، مثل علم الاجتماع الذي يتناول السلوك المغامر أو المسؤولية وما إلى ذلك. لكن بوسع المرء أن يتصور مشروع بحثٍ جذّابٍ يدرس فيه علاقة حجم الاضطراب الراهن وظواهر الإجهاد أو الإرهاق بحيثية امتلاكنا للقليل من الوقت الذي يتسنى لنا فيه القيام بشيءٍ ما، أكان ذلك على مستوى المسار المهني الفردي أو في النظرة إلى المجتمع أو إلى علم البيئة أو إلى التكنولوجيا، فالمستقبل ليس تحت تصرفنا بعد والماضي لم يعُد كذلك، الأمر الذي يدفعنا لأن نضع أنفسنا تحت الضغط عبر أسلوب تعاطينا مع موضوع الزمن. لا يعني هذا أننا نرتكب في هذا السياق خطأً ما، بل أننا نفهم مجتمعنا بالضبط بهذه الطريقة عندما ننظر إليه بالأساس من منطلقات زمنية.

تتعلق النقطة الأخيرة في موضوع الزمن بمسألة ظواهر المزامنة Synchronisation. عندما ننطلق من أن الحاضر ظرف حتمي لا بدَّ لنا فيه من الفعل، لكننا لا نمتلك فيه سوى حيّز ضيّق أو قليل من الوقت، يصبح من المنطقي أن نلتزم بمخطَّطٍ وأن نفكر بأنه يجب علينا أن نخطِّط أنفسنا باعتبارنا ماضياً قابلاً للاستخدام في المستقبل. ينبغي علينا أن نفكر دائماً بجمع من النسب/ التناسبات الزمنية، وأن نميز بين الحاضر الراهن والحاضر المستقبلي الذي لم يتحدد بعد، ولكننا الآن ماضٍ بالنسبة له. يتم إسقاط الزمن بشكلٍ انعكاسي في ذاته وهذا باعتباره عقلية للتخطيط، لا بوصفه منظوراً تاريخياً، حيث أن هذا الأمر بات معروفاً. وقد توصّل المؤرخون إلى هذا في الواقع في القرن الثامن عشر، وكان بإمكانهم رؤية التاريخ الوطني على سبيل المثال بوصفه ماضينا نحن، بيد أن معانيه في حاضر القبائل الجرمانية كانت مختلفة تماماً. عبر النظر إلى الوراء نرى الحاضر بوصفه حاضراً ذا ماضٍ مغايراً

ومستقبلاً مختلفاً عن حاضرنا اليوم، بحيث تصمم «روح العصر» كما يقال زمنها الخاص وتاريخها الخاص. يستطيع المرء كتابة التاريخ الوطني أو التاريخ العالمي أو تاريخ الأفكار أيضاً، لكنه يفعل ذلك دائماً منطلقاً من نقطة زمنية معيّنة، ولذلك عليه أن يأخذ بالحسبان أن الأزمنة التاريخية الموصوفة لا يتم رؤيتها انطلاقاً من حاضرها، بل انطلاقاً من حواضر أخرى. ويعتبر ذلك على هذا المستوى تراثاً ثقافياً وذلك أمرٌ معهودٌ لدى المؤرخين، حتى وإن كانوا لا يستعملون مصطلحات بهذا التعقيد، كالصياغات الثنائية مثل الحاضر الماضي، والحاضر المستقبلي، والمستقبل الراهن والصياغات الثلاثية مثل الحواضر المستقبلية للمستقبل الراهن[1].

إذا راعينا هذه الصياغات الثنائية والثلاثية، سنصطدم بسرعة كبيرة بحدود ما يمكن انجازه في التخطيط، أي في تخطيط التنظيم الذي يدور حوله الحديث الآن بشكلٍ رئيسي. وإذا صغنا لغوياً بشكلٍ دقيق، وسألنا أحداً من الذين يعنون بالتنظيم: أي ماضٍ يهمّك ولأي حاضر مستقبلي؟ سيكون مرتبكاً في البداية، لأنه ليس معتاداً على التفكير بهذه الطريقة. ولكن تخطيط المشاريع الضخمة يجري عملياً بهذه الطريقة. مثال على ذلك تخطيط حفريات آبار النفط الضخمة في بحر الشمال التي ينبغي الجمع فيها بين التخطيط التقني والبيئي والإداري والمالي المعقد وغير ذلك بوصفها سلسلةً من الأحداث[2]. الحاضر الذي يجب أن يكون قد تم انجاز شيءٍ ما فيه، هو حصيلة الوقت المحدد الذي يجب

---

(١) راجع Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.

(٢) راجع دراسات Arthur L. Stinchcombe and Carol A. Heimer, Organization Theory and Project Management: Administering Uncertainty in Norwegian Offshore Oil. Oslo: Norwegian UP 1985.

أن يتم فيه إنجاز هذا الشيء، من أجل أن يصبح حدوث شيءٍ آخر ممكناً. ماهيةِ الخطوات التي ستكون في مستقبل معيّن ماضياً لا يمكن تغييره هي دائماً مغزى الأمر. وينتج عن مشاكل التخطيط هذه أيضاً إمكانيات لتشويش المخططات أو لإعاقة سير المشروع أو استخدام فترات الانتظار والمشاكل الزمنية في التخطيط لتحقيق شيءٍ ما. كلٌّ هذا معروفٌ في علم اجتماع التنظيم.

فكروا فقط بإشكاليات التنظيم في مجال الموضة، حيث يتعامل المرء هناك بدايةً مع مشكلة الوقت الخاطف، فالموضة في هذا الصيف لم تعد موضة الصيف الماضي ولن تكن موضة الصيف القادم، وينسحب ذلك على موضة الشتاء أيضاً. والآن لا بدَّ أن يتلاءم إنتاج الأقمشة والملابس مع أغطية مقاعد السيارات، لذا لا بدَّ في البداية من اختيار درجات الألوان الذي يسبق الإنتاج بنحو عامين. وبعد اختيار درجات الألوان يمكن التفكير بتخطيط التصاميم وما إلى ذلك. الموضة التي نشتريها في الوقت الحالي ونشعر بأنها متغيّرة، هي بشكلٍ أو بآخر قد تم تخطيطها بشكلٍ دقيقٍ استناداً إلى الإيقاع الزمني. يرتبط هذا بقوة الشركات المالية وحجم المصانع وسرعة مطابع الأقمشة وما إلى ذلك، وقد أخذ التطور في السنوات الخمس حتى العشر الأخيرة هذا المنحى: يعرض المصممون وتجار الأقمشة أقمشتهم في معارض الموضة الكبيرة ويحاولون دفع تجار الألبسة الجاهزة إلى شراء هذه الأقمشة ليصنعوا منها ملابس للسهرة. ناهيك عن أن شركات كبيرة تملك رأس مال قوي تحضر المعارض، وتنسخ منتجات الموضة دون أن يكون النسخ دقيقاً بالطبع، لأنه من شأن هذا أن يؤدي إلى الإمساك بها، لذا تُجري الشركات تغييرات بسيطة عندما تنسخ الموضة بحيث لا يمكن الطعن بها قانونياً. هذه الشركات القوية مالياً ترسل النماذج بواسطة التلكس أو أية طريقة أخرى مباشرة إلى هونغ كونغ وتكون بهذا موجودة في المتاجر، وفي حين تشتري السيدات فستان السهرة الذي لا يرتدينه

إلا مرة واحدة بسعر خمسة أو ستة أو عشرة آلاف مارك، ثم تذهبن إلى الأسواق فترى أن هذه النماذج تباع هناك بوصفها ملابس جاهزة. يتناقص حجم الشريحة التي تستطيع شراء ثوبٍ لقاء خمسة أو عشرة آلاف مارك من أجل أن ترتديه مرة واحدة، ربما لأنها لا تستطيع أن تشتري في ألمانيا على أية حال لأسباب ضريبية بل في باريس، أو بالعكس لأن الفرنسيين مضطرون لأن يشتروا في ألمانيا ليتجنبوا تدقيق مصلحة الضرائب الفرنسية في مصادر الأموال. إذاً هناك هذا النوع من الحذر. ثم يَطرَح السؤال نفسه عما إذا كانت ثقافة الجينز قد طغت على أية حال بحيث سيتم الإقلاع نهائياً عن ارتداء تلك الملابس في المستقبل. في النهاية هناك إمكانية تحطيم الشركات الصغيرة من قبل الشركات الكبيرة عبر النسْخ وعبر تصنيع كميات هائلة من التصاميم الناجحة وبسرعة ـ وهذه الشركات تعلم بالطبع من اشترى التصميم وبالتالي من يريد أن ينتجها. ثم هناك المسألة المتممة، أي ازدياد حدوث عيوب في الإنتاج وتوقفه بسبب الأعطال لفترات معينة، ما يفرض عرض النماذج الجديدة بشكلٍ متأخرٍ للغاية للبيع، لكنها تُنتَجُ على الفور. من يخزِّن كمية خاطئة من البضائع أو لا يتم تزويده بها أو لا يتلقى لسببٍ من الأسباب المعلومات التي تبين له أن قراره كان غير مناسب، يستطيع الآن في نقطة زمنية متأخرة للغاية في الواقع، أن يتزوّد بالبضائع على الرغم من ذلك.

هذه تطورات جرت في سنوات قليلة، ويستطيع المرء أن يرى من خلالها، كيف يؤخذ الوقت بالحسبان. لا يتعلق الأمر هنا بالزمن الذي يصفه علماء الاجتماع عندما يصفون ظواهر الموضة باعتبارها غير مستقرة، بل يتعلق بمزيجٍ خاصٍ من المهل، والمواعيد، وحالات أمورٍ لم تعد ممكنةً أو ما زالت ممكنة، ويتعلق بمناظير قوة رأس المال، والجمهور، وشروط التمويل. لا يموِّل مصممو الأزياء المشهورون أعمالهم من أموالهم الخاصة بل عبر قروضٍ يحصلون عليها

من الموّردين. وبالتالي لن يقووا على احتمال هذا العبء المادي. يلعب الزمن في هذا الترتيب دوراً كبيراً، دون الاضطرار أو التمكن من استخدام المصطلحات المعقدة مثل الماضي المستقبلي وغيرها. وينفذ المنظور الزمني بناءً على منطلقات نوعية إلى تخطيط الشركات وإلى تخطيط السوق. هذا الأمر ليس جديداً عليكم، فكروا بما نقرأه في الجريدة عن أن اليابانيين أسرع منّا في تبديل موديلات سياراتهم وأن هذا يتم النظر إليه بوصفه مقدرة، طبعاً يمكن للمرء أن يكون له رأي آخر في هذا. يُعتبَر هنا كسبُ الوقت والسرعة والتغيير من استراتيجيات السوق.

يُضاف إلى ذلك منطلقٌ ثان يقول بوجوب مراعاة المهَل والمواعيد من أجل فرض حالاتٍ مستقبليةٍ متزايدةٍ، ما يفرض على المرء أن يفعل أشياء معينة حتى نقطة زمنية معينة لن يستطِع أن يفعلها بعد ذلك. يضيع تراتب مجمل الأولويات والقيم في غضون ذلك أو يتم تغييرها على نحوٍ واسعٍ على أية حال. عندما يعلم باحثٌ شابٌ مثلاً بأن عليه الحصول على شهادة الدكتوراه قبل بلوغه سنٍ معيّنٍ لكي يتسنى له الحصول على وظيفةٍ لا يمكنه الحصول عليها بعد تخطيه هذا السن، عندها يمكن لهذا أن يؤثر على اختياره لموضوع أطروحة الدكتوراه. وعندما يتوجب علينا إلقاء محاضرتنا في وقتٍ معيّن، لا يمكننا البدء بفعل شيءٍ مفيدٍ في النصف ساعة التي تسبقها لأن الوقت لن يكفِ لفعل شيءٍ يحتاج إلى وقت طويل. تفرض المسألة الزمنية نفسها على الأهميات الموضوعية وعلى أولويات القيم. وبهذا يتم دفع نقاش القيم إلى خِناق التعميمات، على الرغم من أن عوامل مغايرة تماماً هي التي تقرر في الحياة اليومية ومنها مسألة كم أملك من الوقت، ومتى لن يعُد بوسعي فعل أشياء معينة، أو لم يحن الوقت لفعلها بعد.

نقطةٌ أخيرةٌ في هذا السياق: أعتقد أنه لا بدَّ من تمييز التفكير بالزمن على مستوى التنظيم والتفكير بالزمن على مستوى الحياة المهنية الفردية عن الأبعاد

الزمنية المجتمعية. عندما نصوغ نظرية زمن، أي عندما نراقب كيفية مراقبة أناس آخرين للزمن، ينبغي علينا أن نميز ما نراقبه، هل نراقب أشخاصاً أو أنساقاً اجتماعية. كنت قد بدأت بهذه النقطة. يتطلب هذا الأمر تمييز المنظور الاجتماعي من جهة ومنظور التنظيم من جهة ثانية وربما المنظور الحياتي الفردي من جهة ثالثة لكي يتسنى لنا أن نرى كيف تدخل هذه المناظير في بعضها البعض، أو أن نرى الأمور التي تتعلق بها الشروط المتبادلة. قلت بعض الأشياء عن مجال التنظيم، وأستطيع في هذه اللحظة الانطلاق من أنها قد قيلت. لكن بوسعنا أن نرى مدى التفاصيل والحدود الناتجة عن التخطيط الزمني في المنظمات، والمنظمات هي الميكانيكية الوحيدة التي يمكن لها أن تحقق تغييرات أساسية في التكنولوجيا على سبيل المثال أو أن تحقق ردود فعل عميقة الأثر على المشاكل البيئية. لا جدوى إذاً من صياغة قواعد أخلاقية. ينبغي دائماً أن نتصوّر منظمة تطبق هذا في مخططاتها الزمنية، وهذا يؤدي إلى قيودٍ كثيرةٍ بغض النظر عن أهمية مطلبٍ معيّنٍ، بحيث يكون من الصعب الإلمام من الخارج بما يمكن تحقيقه تقنياً واقتصادياً وإدارياً.

أذكر نقاشاً دار في مدينة لينتس حول اتحاد شركات فوست ألبينه Voest Alpine الذي يملك مصانع لفحم الكوك ومصانع للفولاذ والذي تمت مهاجمته بسبب تلويثه للبيئة وتم الضغط عليه من قبل الحكومة في فيينا ومن قبل مدينة لينتس وفُرِضَ عليه اتخاذ إجراءاتٍ تُخفف من انبعاث الغازات. إلا أنه في اللحظة التي وُضِعَت فيها خطة زمنية لتخفيض انبعاث الغازات بنسبة خمسين بالمائة حتى وقتٍ معيّن، لم تكن تكاليف هذه الإجراءات معروفة، وبالتالي لم يكُن تحديد حجم النفقات المالية المترتبة عليها ممكناً. والجدير بالذكر أن اتحاد الشركات كان يسجّل خسائر في تلك الفترة. كما لم تكن كيفية تحقيق المطالب من الناحية التقنية معروفةً. حيث كان يتوجب وضع ألواح فوق منشآت التصليد

الحراري بحيث تصعد الغازات إلى هذه الألواح المجهزة كيميائياً لكي تتلقف الكبريت، لكن لم تكن عملية تنظيف هذه الألواح معروفةً، وهل ستجري العملية كيميائياً أو ميكانيكياً عبر الرجّ. ولم تكن فترة صلاحية الألواح معروفةً لدى اتّباع هذه الطريقة أو تلك. ولم يكن هناك مجالٌ لبحث هذا مع الباحثين العلميين لأنهم لا يفقهون في أمور كهذه على كل الأحوال. ولم يكن بالإمكان توظيف أحد خريجي الهندسة الفيزيائية أو الكيميائية ليبحث عن الحل في أحد كتبه، وذلك لأن الكتب لا تحتوي على الحل. لكن الشركات الضخمة تتواصل مع بعضها البعض، وقد كان العمل على حل إشكاليات مشابهة يجري في مدينة بيتسبرغ، وكان العمل قد قُسِّم في مدينة لينتس بحيث تقوم مجموعات مختلفة بتجارب مختلفة. أما مسألة فترة صلاحية الألواح، وما مصير مسار الإنتاج أثناء تبديل الألواح وما إلى ذلك، فبقيت غير واضحة على الإطلاق، الأمر الذي سبب انفجار إطار التكاليف، وغابت إمكانية الالتزام بالتوقيت المتفق عليه. تبع ذلك توترٌ كبيرٌ بالطبع. لكن كلما ازداد القائمون على الأمر تمعُّناً بالناحية العملية، زادت رغبتهم في وضع أولئك الذين يشتكون مكان الذين يشتكون منهم، ليسألوهم عن الحل الذي سيقترحونه لو كانوا هم من تقع على عاتقه تلك المسؤولية. أثناء هذا الوضع الغامض ليس من الناحية التقنية أو الإطار المالي وحسب، بل من جهة الإمكانيات التنظيمية أيضاً، لم يعُد يُحمَّل فحم الكوك على عربات قلاب مفتوحة، بل أصبح يُنقَلُ من مصنع فحم الكوك مغطى وبشكلٍ آلي. خلَّص هذا الإجراءُ الهواءَ من الغازات وفسح المجال لطرد عددٍ كبيرٍ من العمال الذين كانوا يقومون بهذا العمل مستخدمين المجاريف قبل ذاك. لكن السؤال الذي طُرِح: هل سيتم التخلص من العمال أم لا؟ وكان هذا بدوره يتعلق بالمخطط المالي، لأن القائمين على العمل أرادوا توفير جزءٍ من التكاليف عن طريق تسريح العمال، ولكنه أمرٌ لا ينظر إليه بعين الرضا. وبهذا طرح السؤال الغامض، أين ومتى سيحصل انفجار سياسي.

لا بد لنا من أن نرى دائماً هذا النوع من معضلات التطبيق التنظيمي خلف قضايا الزمن العامة التي تُطرَحُ عندما ينبغي علينا أن نغيِّر شيئاً ما بسرعةٍ كبيرةٍ وبشكلٍ جذري وعميق الأثر في التكنولوجيا أو في السياسة البيئية. لا أريد أن أزعم أنه لا يوجد حيِّزٌ لحلولٍ أفضل أو أسوأ، لكن المناظير الزمنية التي تُفرَضُ علينا من قِبَلِ الواقع البيئي، والمناظير الزمنية المألوفة في منظمة ذات إدارة عقلانية، والمناظير الزمنية التي يملكها السياسي الذي يريد فعل شيءٍ ما خلال فترة الدورة الانتخابية أو فترة توليه منصب رسمي وربما في ظل ظروف فضيحةٍ ما ـ أذكِّر هنا بفضيحة زالتسغيتر[1]، كم يملك المرء من الوقت ليرد على فضيحةٍ ما؟ هذه مناظيرٌ زمنيةٌ مختلفةٌ للغاية. إذاً تجتمع عوامل كثيرة بحيث يتشكل الانطباع بأن البعد الزمني هو أحد أهم الجوانب على كل المستويات، على مستوى التنظيم كما على مستوى المجتمع وكذلك ومن باب أولى على مستوى السياق البيئي للواقع الاجتماعي.

ولم أذكر بعد أن ثمة إشكاليات خاصة بالمزامنة تواجه كل الناس الذين لا يستطيعون الاعتماد على عائلاتهم، أي الذين لا يعود الفضل على وضعهم الجيد لمنشئهم أو ليقينهم بأنهم سيرِثون أسهماً، أي الناس المضطرين لأن يحققوا شيئاً في حياتهم بناءً على معطيات زمنية معيارية كانت قائمة من قبل لكنها لم تعد موجودة اليوم إلا لماماً ـ فإلى وقتٍ معيّنٍ كان لا بدَّ من الحصول على الشهادة الثانوية مثلاً، وكانت فترة الدراسة محددة قد يتجاوزها المرء لفترة سنة، ولا يمكن الزواج إلا بعد الحصول على عملٍ وما إلى ذلك، لكن العمل لا يكون إلا بعد الدراسة... تختفي هذه الأنماط. ويغدو الزمن في كثير من الأشياء أكثر مرونة، غير أنه يصبح من خلال ذلك مختلاً في تراتبه أيضاً، فلا

---

(١) يلمح لومان للخلاف الذي حدث بخصوص مكب النفايات النووية «كونراد» في ألمانيا.

يعرف المرء بحق الزمن الصحيح للزواج، ومتى ينبغي له أن ينجب أطفالاً، ولا طول فترة اعتماده على مهنةٍ ما، ومدى جدوى التعليم المهني الذي تلقاه المرء أو جدواه على الإطلاق وهكذا دواليك. ليس هناك سوى قليل من المعايير الاجتماعية الموحّدة التي تضبط هذا بحيث يمكن للمرء أن يرى كيف يفعل أولاد الجيران ذلك، وكيف يتم التعامل عادة في دائرة الأصدقاء، بل يوجد تنوع واسع فيه مختلف الحلول. أظن أن هذا الوضع يقوّي الوعي بالزمن وبالتالي الوعي بالتصادف. إذ يقف المرء باستمرار حيال السؤال عما يفوّته من الفرص عندما يفعل ما يعتبره مهماً وعما إذا كان هناك إمكانيةٌ ثانية لاستعادة الفرص الفائتة لاحقاً. حيث يملك المرء إمكانيات أكثر من السابق من جهة، إلا أنه من جهة أخرى يواجه السؤال، كيف سيكون الحاضر المستقبلي من منظور المستقبل الحاضر.

لذلك سبَقت هذه الأفكار المتعلقة بالزمن، فهي تشكل مبدئياً أحد جوانب موضوع المعنى الذي سأعالجه في المحاضرة القادمة، فالزمن هو أحد أبعاد المعنى. وسأسعى في المحاضرة القادمة للحديث عن إشكالية المعنى، ومن جديد من منظور طبيعة التمييز الذي نراقب المعنى من خلاله. لذلك سوف أعود مرة أخرى باقتضاب إلى هذه النقطة في الموضع النظري الذي يعالج المعايشة والفعل القائمين على المعنى.

القسم الرابع

المعنى



المحاضرة العاشرة

عند الانتقال من مسألة الزمن إلى مسألة المعنى ارتأيت فائدةً في أن أعود مرةً أخرى للمُرَاقِبِ لأُذكِّر بأنَّ التفكير بالمعنى سيجري أيضاً من زاوية نظر من يُراقِب بمساعدة المعنى. هذا الأمر صعبٌ بشكلٍ خاصٍ عند تناول مسألة المعنى لأنه لا يسعنا أن نتصور إمكانية مراقبة شيءٍ ما دون ربطه بمعنى. لذلك سأحاول عبر مثال الزمن أن أوضح القصد من السؤال عن المُرَاقِبِ أو لنقل بشكلٍ آخر: ما الذي يقصده المرء لدى سؤاله عن التمييز الذي يتم انطلاقاً منه الحديث عن حالةٍ ما. راجعتُ النصّين التاليين: شروحات هيغيل عن الزمن ومحاضرة الفيزياء لأرسطو، وأريد الآن أنْ أقرأ لكم مقدمة المقطع المتعلق بالزمن من «موسوعة العلوم الفلسفية»، إنها المادة ٢٥٨، ويمكنكم إعادة قراءتها إذا أردتم أن تفهموا هذا الأمر الصعب حتى لهيغيل نفسه على الأرجح. لا بدَّ من القراءة بتأنٍ ليبلغكم المعنى: «الزمن، بوصفه الوحدة السلبية لما هو خارج الذات، هو أيضاً مجرد ومثالي بامتياز. الزمن هو الوجود، الذي، عند وجوده، لا يكون، وفي عدم وجوده، يكون...»[1]. لنكتفي بهذا القدر، إذ أنني أريد فقط أن أطرح السؤال: لماذا يتم التعاطي مع هذه الإشكالية بنموذج الوجود وعدم الوجود؟

---

(١) راجع Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopödie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, 7., durchges. Aufl., erneut durchges. Nachdruck, Hamburg: Meiner 1975, S. 209.

لماذا يستخدم هيغيل التمييز بين «يكون» و «لا يكون» لكي يُعرِّف الزمن؟ هذا يُدخلهُ من الجملة الأولى في معضلةِ أن الزمن على ما يبدو شيءٌ موجودٌ، وشيءٌ غير موجودٍ في الوقت عينه، أي أنه إما لم يوجد بعد أو لم يعُد موجوداً. يورط هيغيل نفسه بمفارقة، يبدو أنه يريدها، لكن الدافع لذلك لا يتضح بالضبط، ولا يسع القارئ أنْ يتعرف على ذلك من خلال النص.

لهذا الطرح تقليدٌ بعيد. إذا راجعتم محاضرات الفيزياء لأرسطو، أي الفصل الرابع عشر من الكتاب الرابع، ستلاحظون أنه يبدأ بـ «يكون» أو «لا يكون»[١] وبنصٍ ينطلق من وجود الاثنين معاً. ما معنى «يكون» في هذا السياق؟ هل هو شيءٌ، غير موجود؟ أم هو شيءٌ موجود؟ إنَّ ذلك يأخذ منحاً لافتاً لدى أرسطو عندما يبدأ بالحديث عن «الآن»، عن اللحظة التي يصبح فيها «غير الموجود» في الماضي و«غير الموجود» في الحاضر متماثلين، أي حالتين لـ «غير موجود» إنْ صح التعبير، يلتقيان ليصبحان «موجوداً» واحداً. ما سبب هذا الطرح؟ لماذا يتساءل المرء عن «موجودٍ» و «غير موجودٍ» عندما يعرف من قبل ماهية الزمن، الذي هو شيءٌ إما لم يوجد بعد أو لم يعُد موجوداً، أي شيءٌ مقسّمٌ على أساس ما قبل، وما بعد، أي بين الماضي والحاضر؟ ما هي معرفة المرء عن الزمن قبل أنْ يبدأ بالقيام بالتمييز؟ لفت انتباهي أثناء قراءتي الأولى لنص أرسطو أن "ny" أي «الآن» تغدو اسماً. أي أنه يتحدث عن «الآن» وبالترجمة الفرنسية يقال "le maintenant" أو في نصي الألماني «اللحظة الآنية» "der Jetztpunkt". لكنني عندما أقول «الآن»، أقول الآن «الآن»، وأنتم تعرفون ما أقصد عندما أقول الآن «الآن»، أي تماماً عندما أقول ذلك. هذا نوعٌ من الظرف Adverb، هو نوعٌ من

---

(١) راجــع Aristoteles, *Physik: Vorlesung über die Natur.* In: *Philosophische Schriften*, Bd. 6, dt. Hamburg: Meiner 1995.

«التعبير التسلسلي» "indexical expression"، شيءٌ لا يمكن أنْ يفهمه المرء إلا عندما يكون حاضراً عندما يقال. هذه المرجعية للحالة التي يقال فيها شيءٌ ما شفهياً، تتبدل عبر جعلها اسماً. الآن يوجد لدينا «الآن» من طراز «الآن» التي تحصل دائماً، ويمكن لها أن تحصل، وقد حصلت سابقاً أو ستحصل لاحقاً. عندما نقرأ النص بوصفنا علماء اجتماع، يطرح السؤال نفسه: لماذا يُستَخدَمُ هنا ظرفٌ في سياق اللغة اليومية على شكل اسم. الأمر مفهومٌ في حالة الكلام المنطوق، لكنه غريبٌ في حالة النص المدوَّن، بحيث أننا نرى فجأةً خلف التمييز وخلف التعامل مع «الآن» تمييزاً بين المنطوق والمدوَّن، كما نرى أنَّ نوعَ الكلام عن الزمن واستخدام النموذج الأنطولوجي موجود/ غير موجود (يأتي لدى أرسطو نموذج الجزء/ الكل إضافةً إلى هذا) يفضيان على ما يبدو إلى أن تصبح «الآن» جزءاً من الزمن، بالرغم من أنها حالتان من «غير موجود» ترتبطان لتشكيل «الآن». وبحيث يمكننا أن نقول أنَّ الآنَ جزءٌ من الزمن، وأنَّ الزمن هو الكلُّ المقسّم إلى عدة «آنات» أو عدة لحظاتٍ آنية، وهذا الأمر يبدو عبر هذا النموذج نتيجةً لثقافة التدوين. عندما نُعبِّر عن ذلك بهذا الشكل نكون من ناحيةٍ أخرى قد استخدمنا تمييزاً يتعارض مع علم الدلالات Semantik الذي تستخدمه اللغة المدوّنة.

لا أعطي إجابةً على كل هذه الأسئلة، بل أقول فقط إنه بوسع المرء أن يحيل ما يتبع ذلك إلى السؤال التالي: ما هو التمييز الأساس؟ إذا تَبِعَ ذلك مصطلحُ الحركة الذي يبدو على أنه مصطلحٌ يربط عدم الوجود بالوجود، لكنه لا يكفي لتعريف الزمن، لأن الزمن لا يتحرك بمعنى أنه يتخطانا بعدما كان بحوزتنا ذات مرة، وبمعنى أن الزمن يهرب ليبدو وكأنه لا يريد أن يبقى زمناً. هذا ما يراه أرسطو أيضاً. إنَّ بنية إعداد نظرية للزمن ترتبط على نحوٍ ما بتمييز، والسؤال هو: من يقوم بهذا التمييز، ومن هو المُرَاقِبُ؟ ليتبع هذا مباشرةً السؤالُ: من

يطرح هذا السؤال؟ يرتبط هذا بماهية مفهوم التكوين الذاتي وبمفهوم ما أريد أن أقوله الآن عن المعنى، بأن نطرح هذا السؤال ونسعى للإجابة عليه عبر مفاهيم التكرارية، أو مفاهيم التضمين Implikation، أو عبر مصطلح المعنى.

بدأت بهذه الفقرة التمهيدية التي استدعت المُرَاقِبَ لتحجبه من جديد. أما الآن فسأتناول مصطلح المعنى

ربما من الأفضل أن ننطلق من المفهوم اليومي. يُفهم المعنى في الحياة اليومية على أنه شيءٌ من الممكن أن يُفقد أو أن يغيب أو لا يكون موجوداً. نعاني باستمرار من فقدان المعنى. يظهر السؤال عن المعنى فيجري على سبيل المثال الالتفات إلى الدين ليعطينا المعنى الذي نفتقده، رغم أن ذلك غريبٌ إذا راجعنا تاريخ الدين. كان الدين تفسيراً للعالم كما هو معلوم، العالم الذي خلقه الله. كان العالم في تأريخ حقب تاريخ الخلاص كما هو عليه، ولم يكن ذلك جواباً عن سؤال كيفية الوصول إلى المعنى؟ والجدير بالملاحظة أننا نفهم الدين اليوم كمانح للمعنى وننطلق بوصفنا مراقبين من أننا قادرون على التميز بين ذي معنى وغير ذي معنى. لكن هل يمكننا ذلك؟ وهل من معنى للتمييز ذي معنى/ غير ذي معنى؟ ولمن؟

عندما نتوجه بهذه المعضلات إلى الفلسفة التي تأخذ على عاتقها مهمة الإجابة على أسئلة من هذا النوع، نحصل على ما أعتقد على المقولة التي لا تزال سائدة وهي أن المعنى شيءٌ يعود إلى الذات Subjekt. أي أنه عندما ينبغي على المرء أن يطرح السؤال ويكون بوسعه أن يتساءل: لمن يُمثِّل شيءٌ ما معنى؟ يفكر المرء عندها بالذات، لا بالمعنى الشكلي بل بمعنى فرد يحيا ويتفكر بنفسه ويمارس المعنى بوصفه شكلاً من أشكال التوجه أو بوصفه شكلاً لتوجهٍ مُرضٍ. يطالب هوسّرل على سبيل المثال في علم وصف الظواهر المتعالية وخاصةً في القسم الذي يعالج نقد العلوم والتقنية، يطالب بوجوب أن تتم المعايشة بفعل

الوعي الذي يُنتج معنى ملموس[1]. ومن شأن الزميل ريشارد غراتهوف أن يطالب بهذا على الأرجح[2]. يشترط ذلك أن تكون معضلة التذوات Intersubjektivitaet [مشاركة الذوات بعضها لبعض للمعرفة ضمن نفس الشروط] محلولة، ذلك لأنه عندما تُنتِج كل ذات معنى لنفسها وتشكله وتقوم بتقييم ما إذا كان ذا معنى أو غير ذي معنى، فتنشأ معضلة ما يحدث بين الذوات في التساؤل عما إذا كان ثمة حيز «للتذوات» كما يقال، يكون له معنى بدوره، لكن لأي ذات يكون هذا المعنى؟

تحيلنا هذه المعضلة كما اعتقد إلى نقطة تحوّل أو على الأقل إلى النقطة التي تتيح لنا أن ندرك أن علينا أن نطبق نوع المعنى على نوعين مختلفين من الأنساق (أتحدث الآن بلغتي)، وتحديداً على الأنساق النفسية أي أنساق الوعي التي تقوم معايشاتها على المعنى، وعلى الأنساق الاجتماعية أي الأنساق التواصلية التي تعيد إنتاج المعنى عبر استخدامه في التواصل. هذا لا يعطينا جواباً حتى الآن على الأسئلة: ما هو المعنى؟ وكيف نريد أن نُعرّف المعنى؟ وكيف نريد ضبط المصطلح؟ بل يبيّن بدايةً المعضلة الكامنة في أننا فقدنا الذات Subjekt، أو لنقل بشكلٍ آخر، فقدنا مرجعية أنطولوجية، أحداً ما نُعيدُ إليه شكل المعنى، أحداً يصنع المعنى، أحداً نحسب المعنى عليه، أحداً علينا أن نعرفه لنعرف ما هو المعنى بالنسبة إليه، وجود شيء في الخلفية، حتى وإن كان هذا بعض القواعد المحددة التي تحدد المعنى، وتكون بديهية، أي صالحة لكل الذوات الموجودة.

---

(١) راجع Edmund Husserl, *Die Krisis der europ?ischen Wissenschaften und die transzendentale Ph?nomenologie: Eine Einleitung in die phönomenologische Philosophie.* Hrsg. von Walter Biemel, Husserliana Bd. VI, 2. Aufl., Den Haag: Nijhoff 1976.

(٢) يقصد الزميل ريتشارد غراتهوف Richard Grathoff راجع كتابه: Milieu und Lebenswelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

إذا قبلتم بهذه الخطوة النظرية، أي بالفصل القاطع بين الوعي والتواصل (سأعود لهذه النقطة بعد قليل)، عندها نكون قد اقتلعنا مفهوم المعنى من جذوره بشكلٍ ما، بمعنى أنه لم يعُد لدينا عنوانٌ، لم يعُد لدينا مُراقِبٌ يمكننا مراقبته، بل لدينا شيئان مختلفان هما الوعي من جهة والتواصل من جهةٍ أخرى. السؤال الذي يطرح نفسه، هل يمكننا العثور على مصطلحٍ أو نظامٍ Ordnung لا يكون ما نسميه المعنى في أحدهما مضطراً لإرجاع إشكاليته إلى الذات أو إلى حاملٍ آخر للمعنى، إلى وكالةٍ Agentur ما تشكِّل المعنى، بل يمكن أن يصاغ في أحدهما مصطلحُ المعنى بشكلٍ منهجي.

محاولتي التالية لصياغة مصطلح معنى بدون مرجع نسقي محدد وبدون مرجع أنطولوجي محدد تكمن في استعمال التمييز وسط/ شكل. لكن قبل ذلك لا بدَّ لي من توضيح بعض الأمور، لأن علاقة هذا التمييز بنظرية الأنساق لا تخلو من الإشكاليات، ولأنني أريد الاستفادة من هذا التمييز تحديداً لأتحدث عن المعنى بمعنى العلاقة بين الوسط والشكل، دون أن انطلق من نسقٍ محددٍ يعمل من أجل تشكيل المعنى ومن أجل معايشته وإعادة إنتاجه وما إلى ذلك. فائدة هذا التمييز بين الوسط والشكل أننا لا نشير ببساطةٍ إلى ذات، إلى حامل للمعنى، بل نتصور المعنى بشكلٍ مجردٍ تماماً في البداية، ونعمل على صياغة المصطلح بحدّ ذاته، ما يمنحنا جلاء التفكير بالعلاقة بين الوسط والشكل. وصلت إلى هذا المسار من خلال تمييزٍ قام به فريتس هايدر Fritz Heider في مقالةٍ[1]

---

(١) أنظر:

Fritz Heider, Ding und Medium. In: Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache 1 (1926), S. 109-157; ders., Thing and Medium. In: ders., On Perception, Event Structure, and Psychological Environment. Selected Papers. Psychological Issues 1, no. 3. New York: International UP 1959, S. 1-34; Karl E. Weick, Der Prozess des Organisierens. Aus dem Amerikanischen von Gerhard Hauck, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

نُشِرت في عام ١٩٢٦ ثم اختفت تقريباً وأُعيد نشرها مختصرةً باللغة الإنجليزية في عام ١٩٥٩ ثم أعاد كارل فايك Karl Weick اكتشافها. كل ذلك أتى من النمسا.

اهتم هايدر في البدء بوسائط الإدراك، ـ كان هايدر عالم نفس ـ؛ وكان سؤاله كيف يمكننا تمييز أصوات معينةً لدى سماعها وكيف يمكن التمييز لدى رؤية أشياء معينة لها معالم محددة تبدأ في مكان ما وتنتهي في مكان آخر ولها شكل معين وقوام معين (لذا عنوّن مقالته بـ«الشيء والوسط»). فكرة «الوسط» تقول أن هناك مجالاً من الربط الرخو لعناصر كثيرة جداً: جزيئات الهواء وحوامل ضوء فيزيائية، و«الضوء» ليس مصطلحاً فيزيائياً، لكنه المصطلح الذي يعبِّر عن الوسط الذي نرى فيه شيئاً ما. لا نستطيع أن نرى شيئاً بلا ضوء، ويمكن التأكد من هذا الأمر بسرعة. هذا يعني أن هناك فرقاً بين وسطٍ غير مرئي وبين «شكلٍ» أو قوامٍ مرئي، كما يحلو لي أن أقول الآن. حتى لو كنا أيضاً نرى الضوء ذاته بمثابة انعكاسات ضوء دائمة تكون معالم الأشياء التي نراها غير واضحة. ولدينا في الحالات القصوى عادات تمكننا من التأويل، لكنني لا أعلم إن كنتم قد واجهتم ذات مرة أثناء قيادة السيارة في الليل على طريقٍ مبلل تجربة عدم القدرة فجأة على الرؤية الواضحة وعدم التعرّف سوى على وميض ضوءٍ، أو مجموعة من الأضواء وعدم معرفة ما إذا كانت السيارة لا تزال على الطريق وما إذا كانت السيارات الأخرى في الاتجاه المعاكس تتجه نحوكم. ويصبح الإدراك صعباً بقدر ما يجري اختزال الأشكال بالضوء نفسه، حتى وإن كانت للضوء أشكالٌ أيضاً، كالمصابيح مثلاً. ينسحب هذا الأمر أكثر على السمع: فعندما يُصدِر الهواء ذاته أصواتاً باستمرار يصبح من الصعب إدراك الكلمات أو الأصوات المنطوقة أو المحددة الأخرى.

تنتج عن هذا فرصة العمل على أساس تمييزٍ تُعبِّر عنه الأدبيات الراهنة بشكلٍ

عام بالربط الرخو/ الربط المتين. اتخذ هذا جزئياً توجّهاً آخر في نظرية النسق لن أتناوله الآن، وتحديداً النزعة للقول بأن الأنساق المستقرة القابلة للحياة لا بدَّ وأن تكون رخوة الارتباط(١): أي أنه لا يجوز أن يكون كل شيءٍ متعلقاً بكل شيء؛ كما ينبغي كسر تعلق الأشياء ببعضها البعض وهكذا دواليك. ويجري القول في هذا التمييز السابق لنظرية الأنساق أن ثمة عناصر كثيرة في البداية لا يعود وجودها كعناصر إلى ارتباط معينٍ لكنها توفر المادة التي يمكن أن يُصنع منها الارتباط. كانت وسائط الإدراك ماثلة أمام هايدر، لكن من الممكن تصوّر اللغة بوصفها مخزوناً من الكلمات أو مجموعة من الجمل. هذا هو السبب الذي دفعني لأستبدِّل «الوسط والشيء» بـ«الوسط والشكل»، لكي اشمل اللغة.

هناك كمٌّ من الكلمات وهناك عددٌ من قواعد التوافق. من الممكن بناء الجمل، والجُمَل هي أشكالٌ في وسط Medium اللغة، بينما الكلمات من جهةٍ أخرى أشكالٌ في وسط الأصوات الممكنة أو التصاميم البصرية الممكنة. هناك الهواء والضوء بوصفهما وسطين للإدراك يمكن بناء الكلمات فيهما بشكلٍ تحريري أو شفهي. والكلمات بدورها وسطٌ يمكن فيه بناء الجمل، وبالتالي صنع عبارات ذات معنى. أي أن الأمر يتعلق دائماً بمجالٍ من الربط الرخو، مجال يَفترِض ضمناً وجودَ أشكالٍ على مستوى العناصر الأساسية، مجال يفتح فرصاً للتوافق ويوفر الإمكانية انطلاقاً من هذه الفرص لبناء الأشكال، وذلك في كل عملٍ للأنساق الجارية على اختلاف أنواعها، أكانت أنساق وعي أو أنساق تواصل.

---

(١) راجع:
Herbert A. Simon, The Architecture of Complexity. In: Proceedings of the American Philosophical Society 106 (1962), S. 467-482; Robert B. Glassman, Persistence and Loose Coupling in Living Systems. In: Behavioral Science 18 (1973), S. 83-98.

هناك أهمية لبعض الأفكار الإضافية التي لا يسعني هنا سوى التنويه إليها. ومن هذه الأفكار أن الوسط لا يعاد إنتاجه إلى عن طريق بناء الأشكال. فمن شأن التوقف عن بناء الجمل أن يؤدي إلى نسيان الكلمات. ليس بمقدور اللغة أن تحافظ على نفسها إذا كانت مجرد قاموس، ولا يمكن بالطبع ابتكار القواميس إلا بامتلاك الأبجدية، ناهيك عن أن للقواميس غايات نوعية. أما اللغة بحد ذاتها فهي الكلام والكتابة أو القراءة، وهي تعيد إنتاج إمكانية بناء الأشكال، وترتبط بوصفها إمكانية بواقع استخدامها. هذه فكرة إضافية.

الفكرة الثانية هي أن الوسط أكثر ثباتاً من بناء الأشكال. فالصوت سرعان ما يتلاشى كما يمكن للأشياء أن تختفي لكننا نرى ونسمع بمساعدة وسطٍ ما شيئاً آخر. يقودنا هذا إلى إشكاليات معينة في التصورات الكلاسيكية عن الثبات والاستقرار. حيث يجري منح صفة الثبات لما هو ضعيف الارتباط ولا شكل له، وما نطلق عليه باللغة الكلاسيكية اسم «مادة» أو «غير معرَّف». وكل ما يكتسب صفة الثبات يغدو غير مؤكدٍ وحسّاساً ومؤقتاً ولا يصلح إلا لوقتٍ محددٍ. فمثلا تتم صياغة جملةٍ معينةٍ، ثم تتلاشى ولا يُعاد استعمالها أو تسجيلها وفيما بعد يتم تنشيطها ثانية عندما تحين الفرصة، لكنْ لدى قيامنا بفعل شيءٍ آخر. وهذا مزيجٌ غريبٌ من استمرارية الإمكانيات من جهة وبناء الأشكال المؤقت الذي يؤدي إلى إعادة إنتاج الإمكانيات من جهةٍ أخرى. هذا ليس مخططاً بسيطاً لما هو ثابت أو غير ثابت أو لما هو دائم أو زائل بل هو مزيجُ علاقةٍ لارتباطٍ رخوٍ يمكن أن يرتبط ليأخذ أشكالاً ثابتة، ولكن بشكلٍ مؤقتٍ فقط، ولفتراتٍ تطول أو تقصر بحسب عمل الأنساق، ويكون الربط انتقائياً بحيث لا يمكن أبداً حصر إمكانيات الوسط في شكلٍ واحد. عند ذاك يكون لدينا شكل «وسط اللغة» وننطق كلمات «وسط اللغة» أو ندونها في وسطٍ آخر ويمكننا بالتالي أن نُعرِّف عناصر الوسط التي توفر إمكانيات الوصل الرخو، أي

الكلمات تحديداً. لكن بغض النظر عن ذلك، يُعاد تكوين كل وسطٍ لاستعمالٍ خاصٍ بأشكالٍ مؤقتةٍ غالباً ما تتغير بسرعةٍ فائقةٍ.

أريد هنا التنويه فقط إلى أن القدرة على تتبع وفهم أوساط التواصل أو أوساط التفاعل المعممة رمزياً التي طرحها تالكوت بارسونز هي جزءٌ من العمل السوسيولوجي[١]. ويمكن النظر إلى المال على أنه وسطٌ قد يتَبلوَر لأغراض الدفع: لا يمكن سوى دفع سعر معين. لن يفعل البنك شيئاً إذا ذهبتم إلى البنك وأعطيتم الموظف قسيمة حوالة لا يوجد عليها المبلغ وقلتم بأنكم تريدون تحويل بعض المال أو التبرع به. كذلك الأمر عندما يريد المرء أن يقول شيئاً لكنه لا يعرف ما يريد قوله، أو عندما يملك المرء سلطةً لكنه لا يستخدمها ليأمر بشيءٍ ما، بل يتربع على كرسي السلطة الرمزي ويقول: «ها أنا هنا، سأقول لكم لاحقاً ما الذي عليكم أن تفعلوه». وما يدعو للاهتمام في علم الاجتماع ونظرية المجتمع هو هذا المقطع Sequenz من وسط الإدراك، ووسط التواصل، واللغة والأوساط النوعية الأضيق كالمال والسلطة. نجد أمامنا دائماً أوساطاً جديدةً خاصةً بمجالات محددة، أوساطاً تعيد باستمرار فكّ عناصرها على نحوٍ ما وتوفر باستمرار إمكانياتٍ لنشوء تركيباتٍ جديدة.

بعدما حددت بعض إمكانيات التقييم أو الاستعمال بالاستعانة بهذه المصطلحات سأتناول الآن مصطلح المعنى عبر معالجة السؤال: هل يمكننا أن نتصور أن المعنى ليس شيئاً جوهرياً أو شيئاً يتعلق بظاهرة أو وحدةً نوعيةً ما، بل هو نوع محدد من التمييز بين الوسط والشكل. لست متأكداً بالكامل من نجاح توافق هذه المصطلحات مع بعضها البعض، لكنني أتصور الآن أن المعنى هو

---

(١) انظر Talcott Parsons, Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien. Hrsg. von Stefan Jensen, Opladen: Westdeutscher Verlag 1980.

بالفعل شيءٌ يشبه المطالبة المستمرة ببناء أشكالٍ نوعيةٍ تحافظ على ميزةٍ تشكلها في وسط Medium المعنى لكنها لا تمثِّل بشكلٍ مطلقٍ التعبير عن المعنى، إلا بكلمة «معنى» التي يمكن سماعها عندما تُقال أو قراءتها عندما تُكتب، لكن كلمة معنى ليست الكلمة الوحيدة التي تحمل معنى، فهي ترِد في جملٍ ما بين الفينة والأخرى ليس إلا.

إذاً لا بدَّ من التفكير وإمكانية التساؤل عن ماهية وسط المعنى إذا أردنا أن نميِّزه عن أشكال المعنى. ربما كان من المجدي أن نتعوَّد على استخدام تعبير «قِوام وسطي» "mediales Substrat"، لأنه إذا كان الوسط هو دائماً إمكانية بناء الشكل في وسطٍ ما، عندها نحتاج في الواقع إلى ثلاث مصطلحات: أولاً القِوام، أي العناصر المرتبطة بشكلٍ رخوٍ ويمكن ارتباطها بشكلٍ متينٍ مع التأكيد على حصول ذلك دائماً بشكلٍ انتقائي، ثانياً الأشكال، وثالثاً التلاحم بين الوسط والشكل الذي لا يحمل معنى إلا لدى استخدامه. إذا أردنا الاستعانة في عملنا بمصطلح «قِوام وسطي» يمكننا أن نقول إن معايشة المعنى تجري دائماً في جزأين أو على شكل تمييز. إذا أردنا أن نعبِّر عنها بكلمات سبانسر براون من شأننا أن نقول إن هناك دائماً نوعاً من الشكل على الجانب الداخلي يمكننا أن نشتغل به. تتم مشاهدة شيءٍ محددٍ: على سبيل المثال أرى أن تجديد معنى هذا الجهاز[1] يتم عبر تحريك المفاتيح ووضع مستحضرات ما فيه، وإلا سيكون مزعجاً فقط، فقد يصطدم المرء به أو يُخربه الخ. أي أن المعنى ضمن ترتيبٍ معينٍ وأشكالٍ معينةٍ لا يكون سوى على الجانب الداخلي من الوسط؛ ويبقى هناك الجانب الخارجي لإمكانيات الاستخدام الأخرى، أو الجانب الخارجي

---

(١) يشير لومان على الأرجح إلى جهاز عرضٍ موجودٍ في قاعة المحاضرات يستخدمه أساتذة الكيمياء.

لدى الأشياء المدركة التي تتوقف عند هذا الجانب، ولدى استمرارية الحيز أو نسبية استدامة أشياءٍ كهذه لا نتصور أنها ستكون موجودةً بعد ٣٠٠ سنة في هذا المكان.

يمكن شرح هذه الأفكار بشكلٍ أوضح عن طريق تحليلات الظواهر التي قام بها هوسرل ـ كما تلاحظون أقفز عن قصد بين مصادر نظريةٍ مختلفةٍ وهذا مبدئياً أحد المداخل إلى هذه المسألة. نشر هوسرل هذه التحليلات، وقد نُشر الكثير غيرها بعد وفاته. تجدون أبحاثاً بهذا الشأن في كتابه «أفكار ١» الصادر عام ١٩١٣ ولاحقاً في كتاب «التجربة والحكم»[1]. الفكرة (وهي دائماً منسوبة إلى الفاعل) تقول بأن الفاعل، بأن الوعي إرادي، أي أنه يعمل طبقاً للفعل. هذه المواكبة وهذا التحيين في النشاط الإرادي للوعي يتجهان نحو شيءٍ معين. نحدد هوية الأشياء أو البشر أو الرموز الخ لكن دائماً في أفقٍ يشير إلى إمكانيات أخرى كما يقول هوسرل. لا نقع في مصيدةٍ أنطولوجيةٍ بحيث أننا نفكر بشيءٍ ما فيستحوذ علينا ولا نستطيع الفكاك منه، كأن نفكر دائماً «بغرفة الجلوس»أو «بنظرية الأنساق» مثلاً ولا نستطيع أن نفكر بشيءٍ غير «نظرية الأنساق». بل تكون لدينا دائماً أفكار عندما نفكر على هذا النحو، مثل لماذا هذه «نظرية» وما المقصود «بالأنساق» هنا. الأمر الذي يعني أن كل شيء، الرموز والأشياء تشير ضمن أفقٍ من التحديدات الممكنة أو كما يقول هوسرل قابلية تحديد أسلوب معين لبلوغ إمكانيات أخرى. لا نصل إلى فراغ غير محدودٍ unmarked space

---

(١) أنظر:
Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phaenomenologie.
Husserliana Bd. III, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Nijhoff 1950; ders., Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Red. und hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg: Meiner 1972.

بحسب سبانسر براون، أي إلى حالة غير مُعرَّفةٍ نهائياً لا يمكن الخروج منها أبداً. نشتغل دائماً على الجانب الداخلي من التميز وبإمكانياتٍ أخرى قريبة. نعلم عندما نغادر قاعة المحاضرات مثلاً أنه ينبغي علينا أن نسلك دروباً معينة لكي نغادر الجامعة ولنصل إلى سيارتنا ونشغل محركها، وأن مفتاح السيارة موجود في حقيبتنا. هناك دائماً حزمة من تشكيلات المعنى.

لكن المعنى ليس الإشارة إلى إمكانياتٍ أخرى فقط بل تحديد موقع هذه الإشارات في كل الأشياء الملموسة التي نتصورها أثناء معايشتنا الراهنة أيضاً. ينسحب الأمر على انتقالنا من الوعي إلى التواصل حيث يتوفر مجال اختيارٍ يخص كل ما يمكن أن يقال وكل المعلومات، ومفاده ماذا كنت أتوقّع، وما الذي حدث؟ ما الذي يمكن أن يفاجئني من الإمكانيات المتوقعة؟ من يقول هذا القول أو ذاك؟ هل علي أن أوافق أم أرفض هذا؟ كل المواضيع التي تُرهّن عملياتياً تعيش ويكون لها معنى فقط لأنها موجودةٌ في أفق إمكانياتٍ أخرى.

عندما نقوم بعملياتنا على مستوى وصف الظواهر تكون لدينا فرصة التساؤل عما إذا كان الأمر مختلفاً لدى أشخاصٍ آخرين. وإذا أجاب الجميع بالنفي، وبأن الأمر لديهم مماثلٌ تماماً، تكون لدينا أسباب وجيهة للقول بأن الأمر على هذا النحو. نتعامل من الناحية المنهجية مع شرحٍ يتصور شيئاً ما ثم يمتحن وجوده من خلال اختبار المعنى المنسوب للفاعل. أعتقد بأن هذه حجةٌ منهجيةٌ قويةٌ حيث نُدخل البراهين في البداية ونترقب ما إذا كان هناك من يشكك بها. إذا شكك أحدهم بها وكانت لديه حججٌ جيدة، يكون علينا أن نصوب بنياننا النظري، لكن طالما لم يشكك أحدٌ ولم يأتِ من يقول أنه يعايش معنى لا يستطيع الإفلات منه، فلا تكون هناك مدعاةٌ للتصويب. لكن حتى وإن جاء من يقول ذلك، سيكون قوله بحدِّ ذاته نفياً لم يدّعِه لكونه يتعلق بظرف معيّن. لا بدَّ من إيضاح ماهية «الإشارة»، وكيف يتم التعامل مع «الإشارات»، وما الذي يدل على التعامل مع «إشارات». الحجة على مستوى علم الظواهر قوية، لقد كانت

طريقة الحصول على البراهين التي اتبعتها (إذا سمحتم لي بأن أقول ذلك بناءً على سيرتي الذاتية) في الواقع النقطة الوحيدة التي أخذتها مما كتب هوسرل وهي: بما أن الأمر كذلك، يتوجب عليَّ أن أنطلق منه في المستقبل.

بيد أن هذا لا يعني أننا وصلنا إلى شكل التمييز الأمثل. ولا نملك بالكلمتين «غرض أو طويّة» و «فعل» الشكل النظري الأنسب (يستخدم هوسرل مصطلح «تعبير» ولديه سلسلة أخرى من الكلمات التي لا داعي لذكرها الآن). يوفر التمييز بين الوسط والشكل إمكانية لرؤية أن المعنى يتطلب دائماً إدراك خفايا الأمور والاستنباط (التعبير أيضاً لهوسرل)، ويتطلب استحضار إمكانيات أخرى أثناء الفعل Akt الملموس. أي أن الحقيقي والممكن ليسا مجالين منفصلين. وإذا قسمناهما فنتعامل مجدداً مع أنطولوجيا: هنا يوجد الممكن وهناك الحقيقي، الحقيقي ليس ممكناً والممكن ليس حقيقياً. أمرٌ لا طائل منه بالتأكيد، بل أن حيز الكمون، أو مجمل الإشارات، أو آفاق كل معنى هي لحظة تُحْيي أو تعطي معنى لكل خصوصية ولكل الهويات ولكل ما ننطلق من أنه معلومة معطاة في التواصل، ولكل ما نتوجه إليه عن وعي ونستطيع البحث فيه. لا يتعلق الأمر بتقسيمٍ موقِعِي لمجالات وجود قائمة بجانب بعضها البعض، بل بتداخل الراهنيّة بالإمكانية (أفضل استخدام هاتين الكلمتين في الوقت الحاضر). إذا أردنا أن نُعرِّف هذا فيمكننا القول: إن المعنى هو الوسط الذي يَستخدم التمييز بين الراهنيّة والكمون وذلك بحيث يكون لوحدة التمييز دور دائم، أي أن يكون لدينا آفاق إمكانيات في كل ما نراه في الوقت الراهن، والعكس صحيح، أي لا يمكن أن نبحث في إمكانياتٍ أو نفكر بها كما لا يمكن أن نستخدمها في التواصل إن لم نفعل ذلك في الوقت الراهن. لا بدَّ من القدرة على الحديث عن الإمكانيات أو على التفكير بها حتى ولو كان ذلك على نحو منطقٍ شكلي. لكن إذا لم يتم تحيينها ولم تكن راهنة فلن تكون إمكانية، لأنها ببساطة لن تكن موجودة، ولن تَحدُث، وهي ليست «عملية» Operation(إذا أردنا هنا استخدام

هذه اللغة). أرجو أن لا يربككم شبكيَ الدائم لهذه النظريات ببعضها البعض، لكن هذا جزءٌ من مشروعنا الساعي لربط ما تم تطويره ذهنياً بشكلٍ منفصل. آخذين بطبيعة الحال بعين الاعتبار ما نحتاجه نحن علماء الاجتماع وما لا نحتاجه.

النقطة التالية تتعلق بالفرضية القائلة بأن وسط Medium المعنى عامٌ بوضوح ولا يمكن تجاوزه. ما يعني أولاً أن علينا أن نستخدمه أيضاً عندما نستخدم النفي. وبتعبيرٍ آخر: المعنى شيءٌ لا يمكن نفيه، فإذا قلنا أن أمراً ما لا معنى له، نكون بهذا القول قد أعدنا استخدام المعنى. ما عدا ذلك تملك هذه الحجة تقليداً في الفلسفة: «عندما أفكر أنني غير قادر على التفكير، فلا بد لي من أن أفكر بهذه الفكرة على الأقل، وبالتالي أناقض نفسي بنفسي». هناك شكل نقض النفس عملياتياً أو بكلمات أبَل Apel نقض النفس عبر الإنجاز[1].

هذه هي النقطة الأولى. لا يمكن لنا أن نخرج من الوسط. ونحن نرتبط دائماً باستخدام وسط المعنى كلما عملنا عن وعي أو تواصلنا. تضللنا لغتنا على هذا المستوى، فهي توحي لنا أن بمقدورنا القول أن شيئاً ما لا معنى له. سأعود لهذه المسألة لاحقاً، ولكن ربما كان مفيداً أن نميز مرةً أخرى بين الارتباط بالمعنى بالمفهوم العام جداً وبين التصور القابل للنفي: ذي معنى/ بلا معنى. ينبغي علينا أن نؤكد بدايةً أن كل نفي يتطلب نوعاً من الحضور الملموس الذي له بدوره شكل معنى، أي أنه يبني شكلاً (ذلك لأن النفي لا يقوم في إطارٍ غير معرَّفٍ، بل يكون نفياً محدداً منسوباً إلى شيءٍ محددٍ، أو بالعكس كل تحديد ينضوي على نفي لتحديدات أخرى). عندما يتم القول «إن الأمر ليس كذلك» أو

---

(١) راجع مناقشات:

Karl-Otto Apel: Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 33 ff. und 81 ff.

«لا معنى لهذا في سياق طرح براهين معينةٍ» تكون الغاية التوصّل إلى شيءٍ محددٍ، وإقصاء شيءٍ آخر، أي مواكبة عملية إنتاج معنى. ليس بمقدورنا أن نتصور عالماً لا يوجد فيه أنساقٌ تقوم بعمليات تنتج المعنى. أو بتعبيرٍ أكثر حذراً، بوسعنا بالطبع أن نتصور عالماً قُضيَ فيه على كل البشر وعلى كل الحواسيب ولم يبق فيه سوى الحجارة والحشرات وما إلى ذلك. يمكننا أن نتصور عالماً لا يُنتج معنى أو تتم إعادة إنتاج المعنى فيه بشكلٍ عملياتي، لكن ليس بمقدورنا أن نبني هذا التصور إلا ارتباطاً بمعنى. نحن مضطرون للتفكير بما من شأنه أن يتبقى من الطبيعة. ونفكر بما كان ومن ثم بما جرى تدميره. ليس بمقدورنا أن نتصور فعلياً الطبيعة الداخلية للحجارة، كأن نتصور شعور الحجر عندما يعي مدى طبيعته الحجرية. هذا تصورٌ يمكننا تكوينه لكن لا يمكننا أن ننجزه. بوسعنا أن ننفي ونقول إن العالم بالنسبة للحجر ليس قائماً ارتباطاً بمعنى ما، لكن هذه المقولة لها معنى بالنسبة لنا لأننا ننظر إليها ارتباطاً بما له معنى للبشر وبوظيفة المعنى في حيز توجهات البشر.

يغدو الأمر صعباً عندما نفكر بالحيوانات. هل يمكن تطبيق مفهوم المعنى على الحيوانات؟ هذه مسألةٌ يجري نقاشها بين الفينة والأخرى لكني لا أرى أن البتَّ فيها ممكن، لأننا عندما نراقب الحيوانات نرقبها في عالمٍ يرتبط بالمعنى، من هنا تأتي صعوبة أن نتصور العالم من موقع الوطواط أو العصفور أو البقرة أو أن نفكر بكيفية رؤية هذه الحيوانات للحيز الذي يرونه خارجهم وللبيئة المحيطة بهم التي يعونها بلا شك. عندما نرى الانسيابية والرشاقة التي تتحلى بها الطيور عندما تتأرجح من حالةٍ إلى أخرى، نلاحظ الكثير مما يدل على ارتباط الأمر بانتقالات تتعلق بمعنى أو بمعنى نموذجي. لا ينشأ لدينا الانطباع بأن ما يحصل هو شيءٌ متقطعٌ أو فجائيٌ. نميل لأن نتصور أن الطيور ترى الحيز المحيط في علاقة بالمعنى وبوصفه علاقة ما قبل بما بعد. لكنني لا أعلم إن كان بمقدورنا

أن نعرف ذلك، لأننا مضطرون إلى الانطلاق من المعنى على أية حال. هذه مسألة استثنائية تشير لنا إلى شكل عمومية وسط المعنى أو تعذُّر تجنبه بالنسبة لأنساقٍ خاصةٍ مثل أنساق الوعي أو أنساق التواصل. ينتمي لهذه العمومية أن النفي الخاص مركَّبٌ في الوسط بحيث يبقى هناك معنى لتصورنا بأن وسط المعنى غير متوفرٍ لأنواعٍ أخرى من المنطلقات أو لأنواعٍ أخرى من الأنساق، وهذه بدورها مقولة متوفرة لنا فقط بوصفها مقولة ترتبط بالمعنى.

أشبعنا الآن موضوع التمييز الذي يَنتُج عن المعنى (التمييز بين الراهنيَّة والكمون)، وكذلك موضوع مرجعية النسق الذي يفيد بوجود أنساقٍ تبني المعنى، أنساق لا مناص لعملياتها عن استخدام المعنى.

انطلاقاً من هذه النقطة يمكننا أن ننظر إلى نقاشٍ دار في الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، حيث كان العالم ما زال مقسماً إلى تصنيفات بحسب النماذج القديمة: مثل العقل والطبيعة، أو مرتبط بالمعنى وآلي، أو تفاعل وتقنية، وما إلى ذلك، وبناءً على هذه التصنيفات كانت هناك تصورات لمناهجٍ مختلفةٍ. هناك مناهجٌ محددةٌ للعلوم الطبيعية وللتقنية، أي لأجهزةٍ معرفيةٍ مرتبطةٍ بقوانين الطبيعة والعلاقات السببية الوثيقة، وبالعكس من ذلك هناك مناهج التفسير في مجال المعنى. عندما نُعايش العالم مرتبطاً بمعنى، الأمر الذي لم يعُد إلزامياً حسب هذا العرض، فنُعايشه باعتباره «نصاً»، عندها يكون للمعنى ارتباطٌ «بالتأويل»، لكي يصنع المرء معنى بسبب وجود نص. ليس من الضرورة أن يكون النص كتاباً. يمكن للمرء أن يعتبر العالم نصاً ومن ثم يقول إن علماء التفسير يقومون بتأويله. أنتم تعرفون هذا المنهج الخاص من خلال دراستكم للعلوم الاجتماعية.

ما يلفت انتباهي في هذا النقاش هو الوضع المتوازي لمصطلح المعنى من جهة والتعقيد من جهة ثانية. كانت معضلة التعقيد بالنسبة للمهندسين ومنظري التخطيط المعضلة المفصلية في ذلك الحين: التخطيط يفضي إلى التعقيد،

والجهات المنظمة موجودة خارج ما تنظمه، وليس لديها «التنوع اللازم» "requisite variety" بحسب أشبي (Ashby)[1]، أي ليس لديها الإمكانية لاستيعاب كل الحالات التي يتخذها الشيء الذي تخططه أو العالم في الخارج. لذا لا بدَّ لها من تقليل مستوى التعقيد كما تقول القاعدة. عليها إذاً أن تسعى لإيجاد حلولٍ ذكيةٍ لحل معضلات صعبة. عليها أن تُبسِط. وعليها زيادة المكننة أو الأتمتة وزيادة التجريد وبناء النماذج، ومن ثم السعي لتوجيه الأنساق عبر هذه النماذج.

ربما تذكرون المحاضرة التي تناولنا فيها موضوع التعقيد، حيث سجلنا أن التعقيد انتقاءٌ إجباريٌ. عندما نصِف التعقيد بأنه مجموعةٌ كبيرةٌ من العناصر التي لا يمكن أن يرتبط فيها كلُّ عنصرٍ بالآخر، فيكون عندها الانتقاء الإجباري جزءاً من التعقيد. كلُّ نموذج تحيينِ Aktualisierung للتعقيد يكون انتقائياً: فيُسمح للموظف على سبيل المثال أن يتعاطى مع رئيسه أو مع من يترأسهم، لكن ليس مع زملائه. وثمة أشياءٌ معينةٌ مكانها هنا، وثمة أشياءٌ أخرى مكانها هناك. وكذلك فإن آلةً تُجمعُ قطعها وبراغيها ودواليبها وقضبانها بشكلٍ مختلفٍ لن تعمل. يجب أن نجمعها بحسب ما جاء في دليل الاستعمال وإلا لما عمِلَت، حتى وإن كان هناك إمكانيات أخرى ربما. التعقيد عبارة عن علاقة انتقاء تعمل وِفقاً لمعايير محددة.

إذا وضعتم تحليل المعنى إلى جانب هذا، سترون أن المعنى انتقاءٌ إجباريٌ أيضاً. لدينا فائضٌ من الإشارات، وعلينا أن نعرف ما سنفعله بهذا الفائض، أي ما الذي سنفعله في الخطوة التالية بعد إقصاء إمكانياتٍ أخرى. لدينا سيارةٌ مثلاً، لكن علينا أن نقرر إلى أين نريد السفر بها، ولدينا كفاءاتٌ لغويةٌ، لكن علينا أن نقرر أولاً ما الذي نريد قوله.

---

(١) أنظر W. Ross Ashby, Requisite Variety and Its Implications for the Control of Complex Systems. In: Cybernetica 1 (1958), S. 83-99.

لنمحص إذاً بالجدال بين إدارة التعقيد من جهة والتأويل المرتبط بالمعنى والتفسير والتوجّه حسب النص من جهة ثانية هل هو جدالٌ ممكنٌ فقط لأن الاثنين يواجهان المعضلة ذاتها، تحديداً معضلة الانتقاء الإجباري، بينما يصوغها كلٌ بشكلٍ مختلف. أقول «إجبارياً» عن وعي: حيث لا يمكن إعادة إنتاج الراهنية أو إنجاز شيءٍ ودفعه عملياتياً بلا انتقاء. لكن الانتقاء بحاجةٍ لمعايير. يمكننا أن نختلف على المعايير في مجال التقنية كما في مجال التفسير. لذا يمكننا أن نلخص هذا النقاش عبر قولنا: إن المعنى هو تقنية قادرة على التعامل مع التعقيد. لا يجلب هذا معلومات كثيرة، إذ لا نعرف بعد كيف لنا أن نتعامل معها. لكن بعض إمكانيات إدارة المعنى أو تحديد إمكانيات التعامل مع المعنى تصبح مفهومةً من خلال مراعاة تحيين الانتقاء الإجباري. نفعل هذا وليس ذاك مثلاً، نَخبَرُ شيئاً بوصفه معلومة، أي بوصفه اختياراً ما من بين إمكانياتٍ أخرى، أو ننجز فعلاً ما، أيضاً بوصفه اختياراً من بين إمكانيات أخرى. هذا التحيين الناتج عن ضغط الاختيار والبحث عن قرار أو عن معايير، عن مناسب/ غير مناسب، عن المقبول، عما يحظى بالإجماع، أو كيفما نريد أن نسمّي ذلك، هو تحيين مفروضٌ عبر الظرف القهري الذي نتواجد فيه عندما نعايش ما هو قائم على المعنى. كما نعايش الظرف القهري ذاته عندما نفكر تحت وطأة التعقيد، أي عندما نتساءل: أيّ الجزيئات تتناسب مع بعضها؟ إنها نفس المعضلة. عندها يمكن التساؤل على درجةٍ أخرى: إلى أي مدى يمكننا أن نستعمل تقنيات تقوم بجمع الجزيئات وتوليفها، وتقوم بالاختيار لنا بشكلٍ تلقائي. عند الإجابة نفكر اليوم طبعاً بالحاسوب.

أكرر بأننا لم نكسب كثيراً من المعلومات المحددة عبر القاعدة القائلة: إن المعنى هو شكلٌ قادرٌ على اختزال التعقيد، وعلى حل معضلة انتقاءٍ مفروضةٍ. لكن ما يدفعني لإدخال هذه الفكرة هي قدرتنا على حل نقاش «التقنية مقابل

التفسير» على هذا الأساس، واحتمال أن نطرح السؤال: لماذا نشأ في صيرورة النشوء والارتقاء شيءٌ مثل وسط المعنى، أي لماذا ثُبت أن هناك فائدةً في جعل الاختلاف بين القدرة والراهنية قانون البنى أو وسط التعبير لأنساقٍ محددة لإجبارها دائماً على الانتقاء، أو بتعبير آخر: لإجبارها على التكيّف المؤقت مع حالاتٍ مؤقتةٍ. وإذا استحضرنا نظرية النشوء والارتقاء كإطارٍ frame للعرض، نتساءل لماذا هناك فائدة نشوئية تطورية في عالمٍ أصبح على أية حال كثير التعقيد عبر النشوء والارتقاء.

هكذا يمكن أن نصنع نظريةً، وهكذا يمكن أن نتصور فائدة نشوئية لتطورات من نوع الوعي أو التواصل مثلاً، لكن هذا لا يغير شيئاً في أننا نسوق الحجج داخل وسط المعنى، ودائماً داخل وسط المعنى. فقواعد مثل التعقيد أو الانتقاء أو اختزال التعقيد أو النشوء والارتقاء هي أجزاء من نظرية في ساحة علومٍ حديثة العهد، يمكن تحديد موقعها، ويمكننا أن نصنّفها في سياقٍ محددٍ لعالمٍ مرتبطٍ بالمعنى، ولا يمكننا فهمها إلا عندما نفعل ذلك. بيد أن ذلك يعني أن السعي لعرض المعنى باعتباره معادلاً لوظيفيةِ «تقنيةٍ قويةٍ» Powertechnik، أي باعتباره شيئاً شديد التأثير، يتصف بالتفوق بالمقارنة بما تصنعه الحيوانات الأقل تجهيزاً (أقول ذلك بحذر) أو النباتات، هذا السعي لا يزال نظريةً، وبذلك موقفاً يجب أن يكون ذاتي الاستدلال autologisch ويطبِّق ما يحلله على ذاته. ويثبت لنا أن التصوّر بأننا نحقق نجاحاً في هذا الوسط ذي الطبيعة النشوئية التطورية لا بدَّ من صياغته ضمن هذا الوسط ولا نستطيع الخروج منه. يمكننا الآن أن نقول إنها حججاً داخلية: أي لأننا مرتبطون بالمعنى نبرر ذلك عبر نظرية النشوء والتطور.

سأنتقل إلى القسم الثاني الذي يتناول المسألة التي أجّلناها حتى الآن: هل يمكننا أن نقول بخصوص مجال المعنى، وبخصوص وسط المعنى من حيث

المحتوى أكثر من ذلك. تناولنا حتى الآن المعنى بحد ذاته. وأنا بدأت بالتمييز[1] بين بُعد المعنى الموضوعي والزمني والاجتماعي بدون سبب وجيه، ولا أملك حتى اليوم سبباً وجيهاً. ورحنا نجد هذا في مواضع كثيرة وكأن تصنيف أبعاد المعنى بين موضوعي وزمني واجتماعي مُنتجٌ نظريٌ روتينيٌ، دون أن نجهد أنفسنا لاستخلاص هذا التصنيف عبر الاستنباط (أنا أيضاً غير قادر على ذلك). لا ينطلق المصطلح بذاته في هذا البُعد، بل وُضِعَ هكذا بشكلٍ ظواهري وإذا طُرِحَ السؤال عن السبب، أميل للمطالبة باقتراح بُعدٍ إضافي. وأفكر بعد ذلك ما إذا كان الاقتراح يؤدي وظيفته أم لا. يُقترح أحياناً «الفضاء»، لكن ذلك غير مناسب في الواقع، لأن الفضاء لا يمكن أن يُفصل عن التمييز الموضوعي. اقبلوا بالأمر كما شرحته مبدئياً. وربما وجدتم أنتم أيضاً تصنيفات أخرى أو أبعاداً إضافية.

يبدو لي أن الأهم من طرح الأسباب بالنسبة للأفكار التالية أننا أمام ظواهر تُعزِّز تمييزاً معيناً، أو يمكننا أيضاً أن نقول أننا أمام استنساخ حيثيات معطاة في البداية، وتتجه نحو شيء آخر. إذا قبلنا بالمصطلحات الهوسرلية، (ولدى هوسرل مقولات دقيقة حول أحد المجالات)، سيكون بوسعنا أن نتصور أن الأمر يتعلق بآفاقٍ مزدوجةٍ. وهنا لا يعنينا الأفق بمعنى مجازٍ للفضاء يمكننا أن نتجه باستمرار صوبه وينزاح باستمرار، بحيث نتعب بعد حين ونتوقف دون أن نصل إليه. بل يتعلق الأمر بأفقين، بحيث يتشكل كلُّ بُعدٍ عبر تمييزٍ، فيتميز

---

(١) أنظر:

Niklas Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 25-100, hier: S. 48 ff.; sowie Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 110 ff.

بذلك عن الأبعاد الأخرى. لكلِّ بُعدٍ أفقه المزدوج النوعي، ويتميز من خلاله عن الأبعاد الأخرى.

سأستعرض الأمر في البداية على نحوٍ شكلي لأصل لاحقاً إلى السؤال: هل الاختلاف نفسه تاريخي، أي أنه قد تطور؟ يمكننا بدايةً أن نقول إن بُعدَ الزمن، (وقد تناولنا الأمر في المحاضرة السابقة، لذا سأختصر)، يوصف بالاختلاف بين المستقبل والماضي. أي أن هناك هذين الأفقين. يمكننا أن نعود إلى الوراء، حتى نفقد معنى تصور ما كان قبل الانفجار الأوّل، كما يمكننا أن نسير في المستقبل على غرار ذلك. نفقد خطوة تلو الأخرى الدقة والقدرة على تحديد ما نريد تصوره، لكن من حيث المبدأ يمكن الاستمرار بالسير طالما لا يقول لنا حاضرنا، أي نسقنا الخاص، إن متابعة المسير الآن غير مجديةٍ عملياتياً. المستقبل والماضي. علاوة على ذلك لدينا إمكانية (هذا ما ذكرته أيضاً في المحاضرة السابقة) أن نضاعف الآفاق من خلال تصورنا بأنه سوف تكون في المستقبل أزمانٌ حاضرةٌ وسوف يكون الحاضر الراهن بالنسبة لها ماضٍ، كما سوف يكون مستقبلها في الأزمان الحاضرة في وقتٍ لاحق. اللعبة تُلعب مرتين: لدينا التمييز بين المستقبل والماضي المنسوب للحاضر، ولدينا في المستقبل والماضي اختلافات لأزمان حاضرة قائمة في مواضع زمنيةٍ مختلفةٍ، ولدى كلٍّ منها أفقها الزمني الخاص. من الواضح أن طريقة المعالجة هذه تاريخية. يمكننا أن نرى في تاريخ الأفكار، وفي علم الدلالات Semantik التاريخي أن هذا لم يكُن دائماً بديهياً بحالٍ من الأحوال، وأننا لم نكن نملك هذه البنى الفكرية الانعكاسية قبل القرن الثامن عشر، بالرغم من أنه يمكننا أن نكون على ثقة من امتلاكها دور في السابق في التوجه العملي.

يمكننا في البُعد الموضوعي أن نصف الآفاق المزدوجة بداخل وخارج. ما لا يعني بالضرورة أن نُنسِب تمييز داخل/ خارج إلى الأنساق دائماً. لا يجب أن

نرى في البُعدِ الموضوعي أنساقاً فقط. ويمكننا أن نطبق هذا التحليل دون أن نربطه بنظرية الأنساق. يوجد لدى هوسرل بالفعل تصورٌ بأن كلَّ ما نتعرف عليه لديه أفق داخلي وأفق خارجي. يمكننا الابتعاد من شيءٍ إلى شيءٍ آخر، وإلى استعمالاتٍ أخرى، وإلى شخصٍ آخر يمكنه أن يستعمل الشيء وهكذا دواليك. لكن يمكننا أيضاً أن نفكر بداخل الشيء، وأن نحلله من الداخل، وأن نفكر بالأجزاء التي يتكون منها، وذلك كما يحلو لنا، حيث يمكننا نظرياً أن نقسمه إلى ذرات أو جزيئات الذرة مثلاً. عندما نريد التعرف على شيءٍ، تكون لدينا إمكانية الخوض في اتجاهين بالنظر إلى البُعد الموضوعي وليس البُعد الزمني: يمكننا أن نحلل الشيء بأنفسنا، والاستمرار بفعل ذلك حتى نفقد الاهتمام، أو يمكننا أن نصنِّف الشيء ارتباطاً بأشياءٍ أخرى، أو أن نحدد موضعه المكاني أو نربطه بعلاقاتٍ في الخارج ونتتبع الإشارات.

يبدو أن البُعد الاجتماعي يطرح المعضلة ذاتها. يصطدم المرء بالاجتماع البشري إذا تجاهل أنه المُراقِبُ الوحيد ولم يراعِ أن الآخرين هم مراقِبو المُراقبَةِ. ولا يقف مباشرةً وعلى مساحةٍ ممتدةٍ باتجاه العالم، بل يرى أن آخرين يراقِبون ما يراقِبه. يبني هذا مبدئياً على البُعد الموضوعي في حال اعتبار أنه لا يمكن تحديد الآخرين من خلال التحليل الذاتي، أي اضطرار المرء للحديث عنهم باعتبارهم موجودين في مكانٍ آخر. التصوُّر بأن الآخرين ليسوا أشياءً Objekte وحسب، وليسوا أجساداً وحسب، تقترب أو تبتعد عني، تُهدِّدني أو لا تهدِّدني، بل إنهم مراقِبون يرون ما أفعل بحيث ينتُج أفقٌ مزدوج، أو ما سنحلله لاحقاً بوصفه الاحتمال المزدوج[1] (doppelte Kontingenz)، (أفكر بما يجب أن أفعل لكي تفعل أنت الشيء الذي ينبغي أن تفعله لي)، انفصل هذا التصور

(١) راجع الفصل السابع.

للاجتماع البشري تاريخياً في وقتٍ ما عن البُعد الموضوعي، لأن هذا التصور لا يمكن التثبُّت منه عبر نوعية الأشياء، خطرة كانت أم مناسبة مثلاً، ولا تتحقق من خلال تفكيك وتحليل الآخر. لا أتقدم كثيراً إن سعيت دائماً للتثبُّت الدقيق مما يعتمل في نفس الآخر. وإن كان الآخر مستلقياً أمامي على أريكة مثلاً، وأنا أجلس على الكنبة وأفكر بالذي يعتمل في داخله، وعندما استمر بفعل هذا، أصبحُ أمام حالةٍ أراقَبُ أنا فيها، وسيكتشف الشخصُ الذي أعالجه تدريجياً ما الذي عليه أن يفعله ليُقصِّر أمد العلاج أو يطوِّله، أو ليحقق تأثيرات أخرى على الآخر.

الفرضية تقول إن أبعاد المعنى الثلاث لديها بُنى متوازية. فهي تؤسس على ازدواج الآفاق، وكلٌّ بأفقين فقط. السؤال عن سبب ذلك يحيلنا مرةً أخرى إلى مصطلح التمييز أو إلى مصطلح المُراقِب. يبدو جلياً أننا نتعلم لدى نشأتنا الاجتماعية تاريخياً أنه يمكننا القيام بهذه التمييزات، ونتعلم مع الوقت من نماذج المراقبة التمييز بين الاجتماع البشري أو التفاصيل الموضوعية. كما تظهر إمكانية الفعل الانعكاسي في الحالات الثلاثة. نجِد بدورنا في بُعدِ الزمن في الماضي أيضاً مستقبَلات وماضيات. ونجد بدورنا في البُعدِ الموضوعي في الداخل أجزاءً يكون باقي ما في الداخل بيئةً بالنسبة لها، أو نجد في البيئةِ أشياءً يكون الجزء الذي انطلقنا منه بيئةً بالنسبة لها. يمكننا أن نفعل ذلك عبر نظرية الأنساق بشكلٍ أرقى من نظرية الأشياء، لكن يهمني التأكيد على أن ذلك لا يرتبط بالضرورة بوصفه موضوع توصيف بنظرية الأنساق، بل بأن البنى تتكرر هنا أيضاً: كلُّ ما يتم التعرف عليه يمكن أن يتمايز نحو الداخل والخارج، وهذا يتكرر في الداخل كما في الخارج بحيث نجد شيئاً في الداخل يُمكِن أن يُدرَس من داخل ومن خارج، كما يمكن أن نجد في الخارج شيئاً يُمكِن أن يتمايز نحو الداخل والخارج. لدينا نفس الأمر في البنى الاجتماعية، إذ يمكنني هنا انطلاقاً

من الأنا والأنا الأُخرى أن أفكر بأن أبدأ بنفسي، ومن ثم أفكر بأن الآخر بدوره «أنا» ويرى أنني «أنا» مختلفة بالنسبة له. إذاً أنا موجود في داخلي بشكلٍ مزدوج: بوصفي أنا وأنا أخرى. عندما يصبح هذا مثمراً أو عندما أقدم الوقت والاهتمام للتفكير بهذا، يمكنني أن أفكر بالذي يحدث عندما يصبح هذا معلوماً، أي ماذا يحدث عندما يفكر كلُّ شخصٍ بأنه الاثنان معاً. هل يستطيع المرء بعد ذلك أن يقوم بفعل شيءٍ ما، وماذا تكون هذه الأفعال؟ أم هل هناك قواعد كابحة في الظرف القهري العملياتي للأنساق، بحيث لا يكرر الإنسان القيام بشيءٍ كهذا أو يعتبره فقط إمكانية نظرية في أفق الاجتماع البشري؟

عندما نميِّز هذه الأبعاد في تطابقها وفي تشابهها على هذا النحو، يمكننا عندها أن نطرح السؤال التالي: أليست إمكانية فصل الأبعاد ظاهرة تاريخية؟ ويليه السؤال هل بمقدورنا فهم المجتمعات القديمة إذا ما انطلقنا من اختلاف الأبعاد، أم كان هناك بالتأكيد أشكال أدراكٍ أبسط، وأنواع أبسط للمعرفة، وأنواع أبسط للمعايشة، ولم يكن بالنسبة لهذه المجتمعات واضحاً أو بحاجة للتوضيح ما إذا كان الشيء المُعاش أو موضوع التواصل قد أعِدّ باتجاه الزمنية أو الاجتماع البشري أي باتجاه الإجماع أو التضارب الخ، أو باتجاه الخصوصيات الموضوعية. من شأن هذا إذا انعكس على الأزمان الغابرة أن يؤدي إلى تحليلاتٍ صعبةٍ للغاية، لأنه ينبغي علينا أن نُقلع عن أسلوب التفكير المتمايز كما يمكننا أن نفعل اليوم. عندما أعددت هذه المحاضرة قرأتُ كما ذكرت تمهيد محاضرات الفيزياء لأرسطوطاليس Aristoteles ولاحظت أنه يفعل شيئاً يحصل معي دائماً، فهو يُدخِل عبارة «في الآن ذاته» في نصوصه دائماً، والكلمة باللغة باليونانية هي "hama". عندما نبحث عن المعنى في القاموس نجد أن المقصود يتعلق بالمكان والزمان على السواء فكلمة "hama" تعني «مع بعض» وتعني أيضاً «في الآن ذاته». يمكن تأويل الكلمة ارتباطاً بالزمن في سياق

النص الأرسطوطاليسي، لكن قد يكون مهماً أن نتصور أن «في الآن ذاته» هي أيضاً على نحوٍ ما مرتبطة بالمكان، أي «مع بعض»، بحيث أن الأشياء البعيدة مكانياً هي أيضاً على مسافة زمنية بالنسبة لأرسطوطاليس الذي يملك حساً طبيعياً أو ما زال يملك حساً شبه طبيعي. تجدون لدى أوغوستين الصياغة التي كنت قد اقتبستها وتقول بأن الوقت يأتي من الظلام ليختفي ثانية في الظلام، ويُشكل على ما يبدو تحت الأرض عجينةً لا ترتبط بالزمن تستوعب كل ذلك.

أي يمكننا أن نطرح السؤال عن كيفية تطور الوعي بالزمن، كما يمكننا تماماً أن نطرح السؤال: كيف ينفصل البُعدُ الاجتماعي عن البُعد الموضوعي وما أهمية ذلك للعلاقات الزمنية. وإلى أي مدى وعبر ماذا يصبح الأمر عادياً أنّ البشر ليسوا أجساداً فقط، بل لديهم أفكار وآراء أيضاً، يمكننا التعرف عليها والتأثير فيها؟ ما دور الدين مثلاً، وما دور مؤسسة الاعتراف بالخطايا؟ يبدو أن الاعتراف كان أداةً استُخدمت لفرض آراءٍ على الناس، أو أوحي لهم من خلالها أن عليهم أن يوافقوا من داخلهم على ما يفعلون، أو أنهم رغم معرفتهم بأنهم يقترفون الخطيئة وأنهم لا يستطيعون غير ذلك أن يعتبروا على الأقل أن سلوكهم مُغضِبٌ وأفعالهم سيئةٌ. إذاً متى يتم ترسيخ الارتباط الاجتماعي للسلوك الذاتي، ومتى تصبح هناك حاجةٌ لدوافع بهذا المعنى، يمكن للمرء أن يعرضها ويتوجب عليه أن يتحمل مسؤوليتها؟ هل هذا الأمر بديهي؟ قدرتنا على أن نفكر هكذا دائماً هي أمرٌ بديهيٌ لنا، بحيث يمكننا أن نسأل القيصر عن دوافعه مثلاً، كما نفترض دوافع لدى الإنسان البدائي عندما كان يذهب للصيد. لكن إذا كان النظام الاجتماعي قائماً فوق التوجّه حسب الدوافع، وفوق نقد الدوافع، وفوق الاشتباه بالدوافع فتلك مسألةٌ أخرى تماماً.

يَنتجُ انطلاقاً من هذه الأفكار مشروعٌ هائلٌ لا يمكن تنفيذه طبعاً، وهو التفكيرُ بعلاقةِ تمييزِ أبعادِ المعنى بالتطور الاجتماعي، وبالأسباب البنيوية الاجتماعية

التي أيّدت الفصل الشديد بين الأبعاد ومهّدت لها. عند البحث في هذا السؤال نجد في القرون الوسطى مثلاً مؤشرات متقطعة إلى فصل الزمن الاقتصادي عن الزمن الديني، وعن زمن النهار والأعياد والإيقاع السنوي والسلوك اليومي وهكذا دواليك. كان هناك زمنٌ في فصل الشتاء كانت فيه ساعات الليل أطول وساعات النهار أقصر. دعونا نتخيل تبعات ذلك على يوم العمل، عندما يكون طول الليل ست ساعات وطول النهار ست ساعات، لكن ساعات الليل في فصل الشتاء أطول من ساعات النهار والعكس صحيح، تصبح أسئلة الزمن راهنة عبر تنظيم العمل ارتباطاً بالعمل المأجور: عندما نحصل على مالٍ مقابل عملٍ ما، نريد أن نجني المبلغ ذاته من المال في كل ساعة، وليس العمل أحياناً لمدة أطول وأحياناً أخرى لمدةٍ أقصر لقاء الأجر ذاته، لأن الساعات تكون أحياناً طويلة وأحياناً أخرى قصيرة. عند ذاك يبدأ سريعاً طرح أسئلة تفصيلية. هناك سؤالٌ مشابهٌ في سياق مشروعٍ أمريكي عن مسرح القرون الوسطى (أحاول على أية حال أن أدخل السؤال في نقاش هذا المشروع) أي تحديداً السؤال: ما هي الأهمية التاريخية التي تملكها مسرحيات مُثّلت في ساحاتٍ لم يكُن الفصل فيها واضحاً بين خشبة المسرح والجمهور، مسرحيات كانت القصة فيها معروفة وكذلك الحركات (معظمها كانت قصص تاريخية عن أبطال)، مسرحيات يمكن للمرء أن يتعرف فيها على ما تراه الأجسام (التي يراها المرء) في الحيز وما لا تراه، ويتعرف على القصص المعقدة التي تحتوي على تمويهٍ مثل هملت مثلاً لدى شكسبير. يرى المتفرج أن الناس يجهلون شيئاً ما يعرفه هو، أو أن الشخصيات على المسرح تعرف ما لا يعرفه الآخرون فتبدأ بالتمويه. تعمل الدراما على صناعة التمويه وعلى الإيهام بوجود دوافع وعلاقاتٍ اجتماعيةٍ. يؤدي ذلك لدى ريسين Racineبشكلٍ جلي إلى فكّ نظامٍ اجتماعي مضمون. يمكننا أن نكتب قصصاً مسرحيةً من منطلق تمايز بُعدٍ اجتماعي خاصٍ مقابل سلوك العمل وسلوك الجسم في قصصٍ معروفة.

اسمحوا لي أن أتناول بعض النقاط المرتبطة بالخاتمة، وأقصد تحديداً السؤال: كيف نعود الآن إلى السؤال الذي انطلقنا منه، هل هناك معنى للتميز بين ذي معنى وليس ذا معنى.

أذكِّر من جديد بسمات الارتباط بالمعنى: عدم قابلية النفي، العمومية، قهرية الاستعمال أي قهرية الربط، ويمكننا هنا أن نقول قهرية الربط بوسط المعنى، وجود عالم داخلي، وفي النهاية حيثية أن النسق الذي يُشكِّل المعنى يكون له معنى فعندما ينجز المراجعة والتفكير، يتم هذا في وسط المعنى. هذه هي التوجيهات النظرية لاستخدام مصطلح المعنى. لكن ما هو المقصود بصياغة مصطلح أدق «لما له معنى»؟ ما هو المعنى الذي له معنى؟ أرى إن إحدى أفكار ألويس هان Alois Hahn مهمةٌ في هذا السياق، وهي فكرة طرحها بشكلٍ عرضي في سياق أبحاثه في مسائل الاعترافات واعتناق المعتقدات وعرض الذات وما إلى ذلك التي نشرها والتي جاء فيها أنه يمكن استخدام التصنيف «ذي معنى» عندما يتعلق الأمر بالتكامل مع وصف الذات[1]. إن شئنا يمكننا أن نقسّم هذا إلى ذاتي، أي شخصي، أي وصف الذات ارتباطاً بالوعي من ناحية، واجتماعي من ناحية أخرى. يتطلب هذا الأمر الآن شرح تصنيف الوصف الذاتي. المقصود على أية حال أنه لا يوجد نسقٌ يستخدم المعنى ويمكنه أن يكون شفافاً لذاته. لا نستطيع أن نضع نتيجة سلسلةٍ طويلةٍ من العمليات والبنى التي لدينا وإمكانيات التمييز التي نمتلكها في قاعدة Formel، لكننا نستطيع بدل ذلك أن نتصور من نحن. يمكننا أن نصف معنى الجامعة مثلاً، لنلاحظ بسرعة

---

(١) أنظر:

Alois Hahn, Identitaet und Selbstthematisierung. In: ders. und Volker Kapp (Hrsg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Gestaendnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 9-24.

أن كثيراً مما يحصل في الجامعة بلا معنى، أي لا يتناسب مع وصف الجامعة لذاتها.

انطلاقاً من هنا نصل إلى تصور أن الشكوى من غياب المعنى وهي من أكبر قواعد التشكي في مجتمعنا تزداد عبر المطالبات بوصف الذات. كلما ازدادت محاسبتنا ازداد معها الضغط علينا لإيجاد المبررات، وكلما كنا مطالَبين أكثر بأن نعبِّر عن المعنى، أكان ذلك معنى حياتنا نحن أو معنى مؤسسة أو جزءاً من منظمة وهلم جرا، كلما حدث ذلك أكثر، ازداد فرض التمييز بين ذي معنى/ وغير ذي معنى. بهذا الشكل يمكننا أن نلحق تطور اللغة ونتخطاه بالاستعانة بنظرية الأنساق، هذا التطور الذي يوحي لنا بإمكانية نفي المعنى وبأن المعنى ناقصٌ في حالاتٍ كثيرةٍ، لنرى أن هناك علاقةً بين الحاجة للمعنى، بين البحث عن المعنى في الدين من ناحية، وتنامي ضغط الفردية على الأفراد وعلى المنظمات التي تبحث بشكلٍ استعراضي عن هويةٍ خاصةٍ Corporate Identity وعن الثقافة وما شابه، وعلى الأنساق الوظيفية التي نفكر الآن فيها أن السياسة مثلاً عليها أن تقدِّم قواعد تشرح فيها جدواها وضرورتها وسبب اضطرارها لجمع هذا الكم من الضرائب من الناحية الأخرى. ذكرت هذا بإيجازٍ شديدٍ لأختم بذلك القسم المتعلق بالمعنى، وسأتناول في المحاضرة التالية ما كنا نطلق من وجوده دائماً بشيءٍ من الإسهاب، أقصد تحديداً التمييز بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية.

القسم الخامس

الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية

المحاضرة الحادية عشرة

١. إشكاليات «نظرية الفعل»

أتناول في هذه المحاضرة موضوع الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية، وربما كان من الأفضل أن أعود بدايةً إلى الموضوع الذي لم تتم الإشارة إليه بشكلٍ مباشرٍ، ولكنه يقف طبعاً خلف موضوع هذه المحاضرة، وأقصد تحديداً موضوع العلاقة بين الفرد والمجتمع. هذا ما تنصّ عليه على أية حال الصيغة الكلاسيكية المتعارف عليها، التي تتجاوز في عرضها لهذه الإشكالية تاريخ علم الاجتماع إلى حدٍّ بعيدٍ، والتي بدأت ربما في القرن الثامن عشر، وكانت في القرن التاسع عشر الموضوع الرئيس لنقاش إيديولوجي أو لنقاش للأفكار السياسية، في حين أن الفصل بين الفرد والمجتمع يشترط التخلي عن الوحدة الطبيعية التي كانت محددة في التقليد الأوروبي عن طريق مفهوم الطبيعة، وطبيعة الإنسان، وعن طريق ترتيب أنواع الكائنات الحية وتقسيمها إلى حيوانات وبشر وملائكة إلى آخره. نحن نتعامل مع زمنٍ توقف أو ضعف فيه اعتماد الطبيعة مقياساً، حيث نسعى بدلاً من ذلك لأن نتلاءم مع مجتمعٍ لم يعُد يحدد موضع البشر بشكلٍ طبيعي في قراهم ومدنهم وأممهم وأزمنتهم، بل يُنمّي تصوراً أكثر فردية عن الإنسان. ولهذا الأمر علاقة بحصول كلمة فرد Individuum على معنى جديدٍ اليوم، إذ كانت التقاليد تأخذ بالمعنى الحرفي للكلمة ذات الأصل اللاتيني،

وكانت تعني باللغة اللاتينية لا يتجزأ، وكان هناك بطبيعة الحال كثيرٌ من الأفراد، وكثيرٌ من وحدات الوجود التي لا تتجزأ، وفي القرن الثامن عشر حُدِّد وحُصر معنى كلمة فرد بالإنسان كما نستخدمها اليوم، وربما يعود هذا إلى عدم إتقان اللغة اللاتينية، أو إلى الإقلاع عن التفكير بهذه اللغة، ولهذا حصلت هذه المسألة الغريبة، ألا وهي أننا لم نعد نفكر سوى بالإنسان بوصفه فرداً، وحصرنا الفرد بالإنسان، وكأن الكلمة قد تحررت الآن من جذورها، وأصبحت تحت تصرف كل الأغراض الممكنة فجرى تقييدها بالإنسان.

يوجد باعتقادي انطلاقاً من هنا مساران (أحدهما سائد والآخر لا بدَّ من اكتشافه) لسعينا لمراعاة مقتضيات الفردية المتعاظمة أو تعاظم الهوية الفردية لدى الإنسان، بمعنى التَفَرُّد والخصوصية الشخصية وما إلى ذلك. هناك مسار أو تقليد يمر عبر مصطلح الذات، حيث يُنظر للإنسان باعتباره ذاتاً لنفسه ولكل العالم، أما المسار الآخر فهو خط أقل وضوحاً يمر عبر مصطلح المجموعة السكانية Population، الذي حلّ مكان ترتيب الأنواع، إذ أنَّ «المجموعة السكانية» تتشكّل الآن من أفراد لا يَرِثوا ببساطة سمات النوع أو الكائن على مدى التاريخ، بل هم منفتحون على التطورات السكانية والتطورات النشوئية، بمعنى أنَّ النشوء والارتقاء يصنّف الأفراد ليكونوا مجموعةً سكانيةً. بدأ هذا الانتقال من تاريخ الأنواع إلى نشوء وارتقاء المجموعات السكانية في القرن الثامن عشر، ويمثل هذا الانتقال أحد الأساليب التي ساعدت على تحوّل مفهوم الفردية وإقرار الشخصية الفردية. ولا بدَّ لنا من أن نرى أن علم الأحياء والدراسات السكانية ونظرية النشوء والارتقاء تسير على هذا المسار وتشكل نهجاً يُراعي الشخصية الفردية بازدياد، دون إغفال وجهات النظر المتداخلة تماماً

بيد أن النهج المهيمن، وهو مهيمن بسبب انشغال الفلاسفة به، بمعنى أنه يضرب جذوراً في الفلسفة، هو نظرية الذات. إذا نظر المرء إلى هذه النظرية عن

بعدٍ كبيرٍ دون أن يعتبر نفسه ذاتاً، سيلاحظ وجود موضوعين للشكوى يناقضان بعضهما على نحوٍ غريبٍ. الأول هو الشكوى من الاغتراب، حيث لا يضع المجتمعُ الذات في موضعٍ يتفق مع كيانها، إذ لم يعُد ما يجب أن يكون إنساناً متوافقاً مع الطبيعة، ولم يعد إعداده للكمال الإنساني عادياً، فالمجتمع يدفع إلى اغتراب الذات. يلي ذلك مباشرة المطالبة بالتحرر. يمثل هذا بدوره تحويلاً لمفهومٍ قديمٍ، إذ كان «التحرر» يعني قبلاً الانعتاق من سيادة رب الأسرة، أي التعليل القانوني للاستقلال وحرية التصرف من الناحية الحقوقية. بيد أن كل الناس في القرن الثامن عشر كانوا مستقلين وأحراراً من الناحية القانونية. ثمة نظرية عامة للأهليّة القانونية ونظرية عامة للجنسية، وهذا أمر نعتبره اليوم عادياً. بهذا يتحرر مصطلح آخر من معناه ويُستخدم بشكلٍ مختلفٍ، كما يغدو التحرر مطلباً تجاه المجتمع ويتعلق عادةً بخفض حجم السيادة، إذاً تتأرجح النظرية بشكلٍ ما بين الاغتراب من جهة والتحرر من جهةٍ أخرى، وتسعى لدمج هذين المصطلحين عن طريق التصور القائل بأنه يتوجب على المجتمع أن يمكّن الإنسان من «تحقيق ذاته»، كما يقال اليوم.

إذاً هناك ارتباط بالمجتمع قليلٌ جداً وكثيرٌ جداً بشكلٍ ما. أما علم الاجتماع الذي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر فقد ورث هذا الموضوع. وبناءً على ذلك يمكننا أن نسائل كل علماء الاجتماع الكلاسيكيين عن رؤيتهم للعلاقة بين المجتمع والفرد. ويمكننا مراجعة آراء كل من إيميل دوركهايم وماكس فيبر وجورج زيميل وغيرهم. بالتزامن مع هذا وبشكلٍ موازٍ له هناك فلسفة ونقاش ميتافيزيقي يبدأ مع كانط، نقاشٌ يمكننا تقديره على النحو الأفضل إذا تذكرنا أن الأمر يتعلق بإعادة المفاهيم الفلسفية للمذهب الإنساني. يجري تعريف الذات بشكلٍ مجرّدٍ عن طريق المرجعية الذاتية وعن طريق الوعي. لكن ارتباطاً بكانط تحصل إعادة للمذهب الإنساني، بمعنى أننا نفكر لدى تناولنا لمفهوم الذات

بإنسانٍ حقيقي له جسد وسلوك نوعي واعٍ وله شخصية وما إلى ذلك، وبالتالي يمكن القول بأننا نفكر بنماذج عينيةٍ وبتجسيداتٍ للذات في الواقع المعاش. ولذا يحدث نفس الأمر مرة أخرى، إذا فكرتم بطبيعة النقاش الذي تم في ألمانيا وخاضته أعلام مثل هوسّرل وهايديغر، النقاش الذي تضمن نزعات واضحة مناهضة للمذهب الإنساني أو على كل الأحوال نزعات مناهضة لعلم الأجناس البشرية ـ في المادة رقم عشرة من كتاب هايديغر «الوجود والزمن» تجدون رفضاً واضحاً لعلم الأجناس البشرية بوصفه نظرية أساس للميتافيزيقا[١]. هذا الرفض يضيع مع انتقال النقاش إلى فرنسا. حيث تحدث الفرنسيون بعد الحرب العالمية الثانية عن هوسّرل وهايديغر وكأن الأمر يتعلق بنظرياتٍ حول البشر. صحيح أن الصياغات كانت تتصف بالحذر، حيث ظهرت عبارة «الواقع الإنساني» (réalité humaine) مثلاً، وكأنه لم يقصد بها بالضرورة الأشخاص الموجودين بعينهم. لكننا نلاحظ هنا أيضاً نزوعاً لاعتبار الإنسان وجهةً لا غنى عنها في الفلسفة. نحن لا نقيم في البداية نظريةً فلسفيةً مؤسسةً على تصنيف المصطلحات وما إلى ذلك، ثم نتحقق بعد ذلك من إمكانية تصنيف الإنسان في مكان ما فيها، بل يبدو واضحاً أن حاجة أخذِ الإنسانِ للإنسانِ وجهةً تمتلك أهمية كبيرة، يمكننا إمعان التفكير بها بوصفنا باحثين في علوم الاجتماع.

يواجه علم الاجتماع صعوباتٍ نوعيةً مع هذا الموضوع، لأن علم الاجتماع وبعد نشوء علم الأحياء وعلم النفس لا يمكن أن ينطلق من وجوب أن يكون كل ما يجري مع الإنسان وفي الإنسان موضوعاً له من جهة، ولكنه من جهة أخرى يشعر أيضاً بعدم القدرة على الاستغناء عن التوجه الإنساني أو الأنتروبولوجي. أعتقد أنه بإمكاني أن أقول جازماً أن الأمر بات ممكناً بفضل

---

(١) راجع .Heidegger, Sein und Zeit, S. 45 ff

نظرية الأنساق. فبعد أن يتقن المرء التعامل مع نظام المصطلحات الذي عرضته، يمكنه العثور على موقع لحل إشكالية تحديد مكان الإنسان في النظرية، وفي حالتنا هذه مكان في نظرية المجتمع. سوف أعود للحديث عن هذا بشكلٍ مطولٍ بعد قليل. أما الآن فأريد أن أبين فقط أن الحلول السوسيولوجية كانت تستوطن في مجال وسيط بين الفرد والمجتمع، وأنه جرى السعي لإيجاد مفاهيم غير مُحَدَّدَةٍ لا تستغني عن الأول وتصوّب اهتمامها وتتجه نحو الآخر. يمثل هذا برأيي أحد أسباب اعتماد علماء الاجتماع الشديد على مصطلح الفعل بشكلٍ عام؛ إذ يصعب الحديث عن الفعل إذا ما ابتعد التفكير تماماً عن الإنسان، أو إذا أراد المرء إدراج فعلٍ يحدث بدون الإنسان في النظرية. أعتقد أن الأمر يختلف بعض الشيء في «التواصل»، وسأعلل هذا بشكلٍ أكثر إسهاباً، إلا أن «الفعل» يستند بدايةً على الإنسان الفرد لا على صيرورة معينة تربط أناساً مختلفين ببعضهم. ويوحي مفهوم الفعل بشكلٍ حتمي تقريباً بأن ثمة أناساً يقفون خلفه أو أن أناساً هم سبب الفعل، أو منفذوه أو ذواته، بحسب الصيغة المتبعة.

أعتقد بإمكانية إرجاع كل المفاهيم الأخرى التي تظهر في سياق ربط الفرد بالمجتمع إلى مفهوم الفعل في نهاية المطاف. وينطبق هذا على مفهوم الدور على وجه الخصوص، إذ يجري تحديد الدور غالباً بوصفه مفهوماً يربط بين الفرد والمجتمع وبالأخص لدى بارسونز. الدور له شكلٌ مفصّلٌ على الإنسان الفرد. أما الجامعة فلا تعتبر دوراً، بيد أن كلمة بروفسور أو طالب هي تسميات لأدوار، ويكون البروفسور تِبعاً لها شخصاً واحداً، فشخصين لا يمكن لهما أن يكونا بروفسوراً، رغم إمكانية تقسيم الوظائف الدائمة في ظروفٍ معينة. مفهوم الدور مفصّل على الإنسان الفرد، لكن له في الوقت عينه مقاساً مجرّداً، إذ يمكن أن يقوم أناسٌ مختلفون بالدور بشكلٍ متشابهٍ تقريباً، وثمة توجهات يمكنها أن تصرف النظر تماماً عن القائم بالدور. يفي بهذا قاطع التذاكر في

القطار مثلاً: طالما كان يتقن مهنته ولا يلفت الأنظار بسبب صفات جانبية مزعجة. كما أن مفهوم الدور الذي يتحدد عادةً من خلال توقع السلوك أو توقع الفعل والذي يُثبِّت ويُشخِّص رزمةً من التوقعات، نجده في دائرة إشكالية لإدراجنا للإنسان والمجتمع أو للفرد والمجتمع في الوقت عينه في النظرية.

عندما نريد الانطلاق من مفهوم الفعل يستحق الأمر أن نمعن أكثر وأن نتساءل عما يُقصد بمفهوم الفعل. أو بعبارة أخرى عما لا يقصد به عندما يجري الحديث عن الفعل؟ أنتم تتذكرون أنني أبتدئ بالمصطلحات دائماً من موقع المراقب الذي يتعين عليه أن يميز الأشياء التي سيميّز الفعل عنها، عندما يريد إطلاق تسمية الفعل على شيءٍ معيّنٍ، وأن يميز ما سيتم إسقاطه من النظرية، أو ما سيتم استبعاده، لدى صياغة نظرية الفعل. نواجه مصاعب جمة انطلاقاً من هذه المسألة التي تهدف للتوصل إلى دقة مصطلحية كبيرة وإلى الاشتغال على المفاهيم. وعندما نراجع كل الأدبيات ذات الصلة نجد بوضوح أن هناك غايات مختلفة للاستبعاد، وتطلعات مختلفة إلى الأشياء التي لا تُعتبر فعلاً. يتضمن الاختلاف بين action و behavior في اللغة الانجليزية ـ الأمريكية أن «السلوك» شيءٌ تستطيعه الحيوانات أيضاً ويحصل لدى الإنسان على نحو مشابه للحيوانات، ربما بميكانيكية للتنسيق في الدماغ أكثر مهارة، وبتعقيد أكبر وما إلى ذلك. «السلوك» behavior مفهومٌ يظهر بغاياتٍ تجريبيةٍ ويضع الذات جانباً بشكلٍ أو بآخر. كان بارسونز حريصاً للغاية على هذا التمييز في السياق الأمريكي. فقد كان ينظر إلى عمله دائماً على أنه قد قاد تمرداً على مذهب السلوكية وسعى إلى دحض السلوكيين من أتباع هذا المذهب الذين يعتقدون بإمكانية التعامل مع الأرنب الهندي والطلبة الأمريكان على نفس المستوى ولا يرون اختلافاتٍ جوهريةٍ بينهم إلا ربما فيما يخص كيفية تعاطيهم مع المدخلات والمخرجات. وكان هذا النقاش قد هيمن على أمريكا في الثلاثينيات من القرن

العشرين ووطّد ربما النظرة إلى عمل بارسونز باعتباره أوروبياً وغير تجريبي ويكاد أن يكون فلسفياً ويتبع المذهب الإرادي وما إلى ذلك، كما أظهرت نظرية الفعل. كانت هذه إحدى الجبهات التي يجدها المرء في الكتب والدراسات.

يجري حديثاً الإصرار على عقلانية طبيعة الفعل. نجد منابع هذا الطرح لدى ماكس فيبر، حيث يقول: إذا أراد المرء شرح فعلٍ ما، فلا بدَّ له قبل ذلك من تحديد التمييز بين الغاية والوسيلة، أي لا بدَّ له من أن يرى أن الفاعل يفهم ذاته، ويمكن فهمه لدى سؤاله عن الغاية التي يستخدم من أجلها الفعل وسيلةً لذلك. تُحشر بهذا إشكالية العقلانية في المصطلح، ونواجه صعوبة تحديد ما يُستبعد بهذا المفهوم وتحديد كيفية الاستبعاد أو ما ينبغي استبعاده. هل يعني هذا أن الفعل الذي لا يتوجه حسب غاية ووسيلة لن يكُن فعلاً بل ربما سلوكاً؟ وهل العقلانية هي العنصر الحاسم في معنى المصطلح والمرجعية الحاسمة للمفهوم؟

تم تطوير هذه الإشكالية في نظرية الخيار العقلاني بحيث لا تتم معالجتها على الإطلاق، بل نفترض إمكانية تطوير نظريات اجتماعية جوهرية استناداً إلى الفعل العقلاني، أي عندما نحلل طريقة اختيار أحدهم بناءً على فائدة متوقعّة ما وفي إطار منظور معيّن ـ ويكون وجود نوع من الاختلاف عما جرى حسابه وتوقعه في النظرية عادياً. كان هذا أحد الأسباب التي دفعت ماكس فيبر إلى وضع «نماذج مثالية» بدلاً من الوصف الكامل للواقع.

بغض النظر عن مسألة الجوهر العقلاني بوصفه سمةً تميّز مصطلح الفعل، ثمة صعوبتان أوجهها ويمكنني ربما أن أشملها باعتبارها إشكالية التحديد الخارجي والتحديد الداخلي للفعل، أما ماهية التبعات التي تعود للفعل أو لا تعود إليه فليست واضحةً لي لدى التحديد الخارجي. أين تنقطع سلسلة التبعات بحيث يتسنى لي أن أقول إن الفعل يمتد إلى هذا الحد وبعد ذلك يأتي مفعول وتأثير الفعل الذي لا يعود بذاته إلى الفعل؟ هل هو فعلي أنا مثلاً عندما

تسمعون ما أقوله؟ هل يتم هذا في أذهانكم، أو هل يتمثل فعلي على الأقل في تردد الصوت أو في حركة الهواء أو في حركة فمي؟ أين تبدأ التبعات وأين تنتهي سلسلة تبعات الفعل التي ما أزال أعتبرها من عداد الفعل؟ عندما أبدأ بتحديد المسؤولية وتحديد ما يعود للفعل أميلُ إلى شمل أكبر عدد ممكن من التبعات. عندما أريد احترام حرية حركة الفاعلين الآخرين أو حرية حركة البيئة من جهة أخرى، ينبغي عليَّ أن اختزل الفعل على قدر الغاية المباشرة التي تتشكل وكأنها تدفع جسماً لتفعل شيئاً ما لا أكثر. هذه المواجهة ليست واضحة. ولا أعرف الكتابات ذات الصلة بشكلٍ جيد بحيث أتمكن من القول بأن هذه المسائل لم تتم معالجتها في أي مكان، لكن تواجهني صعوباتٌ معينةٌ عندما ينطلق الناس عادةً من أن كل إنسانٍ يعرف المقصود عندما يتم الحديث عن الفعل. هذا يتعلق بالحدود الخارجية وبالتالي بمدى امتداد الفعل إلى البيئة.

تتعلق الحدود الداخلية بمسألة الحافز، فعادة لا يتحدث المرء عن الفعل إلا إذا توفرت إمكانية العثور على دوافع، أو بصيغة أضيق، عندما يحدد المرء غاية الفاعل، أي عندما يربط الفعل بغايةٍ معينةٍ، لكن هذا لا يجب أن يكون بالضرورة، لذلك يوجد هناك ميل لصياغة الفعل وفق نظرية العزو والتبرير Attributionstheorie، أي افتراض أن محض حدوث الفعل يقوم به الفاعل نفسه أو آخرين، وعندما يكون الفعل ناتجاً عن قرار ذاتي للفاعل ذاته، وعندما يريد المرء تحميل الفاعل نفسه مسؤولية فعله أو عندما يكون بالإمكان تخمين دوافع مفهومة لورود الفعل بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى، هذا يعني فقط عندما يملك المرء خطة لشرح الفعل تنتهي بطريقة ما في داخل الفاعل، خطة تؤول وتُقرأ فيها دوافع وغايات معينة. لكن في ذلك مصاعب أيضاً، فالسؤال عن موضع هذه الدوافع، وهل لها أسباب نفسية حقيقية؟ أم هي كما يسمى في أجزاء من أدبيات علم وصف الظواهر بـ «الأرصدة» accounts والحسابات

الممكنة؟ عندما أُسألُ عن سبب قيامي بفعلٍ ما، يمكنني أن أجيب جواباً مُقنعاً لي، وعادةً يكون المرء مستعداً لأسئلة كهذه، أو يكون السؤال ساذجاً جداً بحيث لا يتوقعه المرء على الإطلاق فيرفضه. عندما أشتري شيئاً ما من أحد المحلات التجارية ثم أُسألُ عن سبب شرائي هذا الشيء يمكنني أن أقول: لأني أريد الحصول عليه، وانتهى، هذا هو السبب.

يمكن للمرء هنا أن يعود إلى التمييز بين الفعل والسلوك وأن يتساءل بدوره عما إذا كان الارتباط بالدوافع موجوداً على مدى التاريخ، وهل كانت الحال كذلك لدى إنسان النياندرتال أو لدى اليونانيين القدماء أو لدى الشعوب المرتحلة وما إلى ذلك. هل كانت لدى المرء دائماً دوافع؟ أو هل يمكن القول بأن ضرورة امتلاك الدوافع ترتبط جدلياً بالتطور الثقافي بحيث تغدو الحاجة لتعليلات الأفعال أو الحاجة لتحديد الفعل ذاته عن طريق المسؤولية الداخلية راهنةً بقدر نشوء حيّزٍ أوسع لإمكانيات الفعل؟ يزداد المجتمع تعقيداً. ويمكن للمرء أن يفعل هذا أو ذاك، ولديه باستمرار محطات للاختيار، ونتيجة لذلك تنشأ الحاجة للدافع، وفقط بعد ذلك تتطور خطة للفعل تخص النوايا والغايات والدوافع والحالات الداخلية. ينبغي علينا أن لا نثقل بهذا الجانب على نظرية قانون الطبيعة والقيم الطبيعية التي وضعها اليونانيون ـ على الرغم من أن المرء عند ذلك لا يرى بوضوح كيفية تعامل اليونانيين مع بعضهم البعض، لو اسقطوا هذه النظرية من حساباتهم، التي تُبين أسباب تصرف المرء بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى.

باختصار يمكن للفعل القائم على الدوافع أن يكون مسألة مفيدة إذا أراد المرء النظر إلى تطور مفهوم الفعل الموجَّه للفرد بوصفه تطوراً نشوئياً أو ثقافيا. بيد أنه حتى لو كانت هذه المسألة مفيدة ـ وأنا اعتبرها مفيدةً بلا شك، ولا أريد استبعاد مصطلح الفعل أو اعتباره غير مهمٍ ـ يبدو لي أن مشكلتنا لا تكون قد حُلَّت

بهذا، والمشكلة هي بالتحديد كيف يمكن للفرد الارتباط بالمجتمع إذا فكرنا بالفرد نفسياً وبيولوجياً أو أخذنا بجدية بكل ما نعرفه عن ذلك حتى الآن. يتشكل الانطباع لدى طرح هذا السؤال بأن لنظرية الفعل نوعاً من وظيفة اللصق بين الفرد والمجتمع، فالفعل شيءٌ له أهميته على كلا الطرفين ولا يمكن في الواقع تشريحه إلى جزءٍ فردي وجزءٍ اجتماعي ولا يمكن تقطيعه.

لا بد لنا في هذا السياق من الإشارة إلى نقطتين إضافيتين على الأقل. النقطة الأولى تتعلق بالنقاش الدائر حول نظرية الفعل مقابل نظرية الأنساق، وباعتقادي أن هذه إحدى النقاشات التي تعرض الإشكالية بشكلٍ خاطئ، ذلك لأن مفهوم نظرية الأنساق كانت على امتداد تقليدها السوسيولوجي نظرية للفعل ونظرية للأنساق الفاعلة. أذكِّر هنا بپارسونز، وأذكِّر بأنني عرضت نظرية بارسونز معتمداً صيغة «الفعل هو نسق»، بحيث يكون من الصعب انطلاقاً من هذه الصيغة إقامة مساجلة بين النظريتين. وبالفعل ينزع أولئك الذين يفكرون في هذا الاتجاه إلى تجاوز بارسونز، والنظر إليه باعتباره محاولةً نظريةً فاشلةً وتفضيل العودة من جديد إلى ماكس فيبر. بيد أن هذا لا يعطينا إجابةً عن السؤال عن معالم مفهوم الفعل ولا عن السؤال عن كيفية تشكل النسق من الفعل، إذا كان الفعل بهذا المعنى قائماً في الإنسان الفرد بشكلٍ نفسي أو بيولوجي.

كما يوجد اعتراض اكتسابِ المعرفةِ السوسيولوجيةِ بالاستناد إلى التجربة، التي تقوم منهجياً على مفهوم الفعل ويجري استخدامها أيضاً من قبل النظريات في سبيل تفسير البيانات. يتم السؤال عن المواقف ووجهات النظر وكل الأمور الممكنة، إلا أن السؤال والإجابة على السواء يمثلان فعلاً بحد ذاتهما. إن التصور بأن الذات الفاعلة هي المادة التجريبية التي يمكن الوصول إليها في الأبحاث العادية رائجٌ لدى كل باحثي علم الاجتماع الذين يعملون بالأسلوب التجريبي. عالمة الاجتماع الألمانية ريناتِه ماينتس Renate Mayntz قالت ذات

مرة في إحدى الملاحظات التي يتم الاستشهاد بها في كثيرٍ من الأحيان إن نظرية الأنساق عندما تتجرّد من الفعل تكون مثل سيدة بدون الجزء السفلي من الجسد. لكن الأمر أكثر سوءاً في واقع الحال، ذلك لأنه ليس للسيدة جزءاً علوياً أيضاً، وهي لا تملك جسداً على الإطلاق، والجسد بأكمله ليس جزءاً من الأنساق الاجتماعية. لكن ريناتِه ماينتس تتساءل بالتأكيد: عما يجري الحديث إذاً عندما يتم صرف النظر عن أن الناس يفعلون. بيد أننا لا نريد صرف النظر عن ذلك، بل نريد إبعاد المصطلح عن وظيفة اللصق والوصل بين الأنساق الفردية والنفسية والبيولوجية من جهة وعن أنساق المجتمع من جهةٍ أخرى. وهذا لا يكون له معنى إلا إذا عرفنا ما نُقدم عليه على وجه التقريب لدى قيامنا بذلك، وعرفنا ماهية النظرية التي تبقى ممكنة بعد ذلك.

أعتقد أن من شأن النظر إلى ماهية التطور الذي اتخذته نظرية الأنساق أن يبيّن أنها مُعَدّةٌ لذلك. أولاً تتولّى نظرية الأنساق حمل أفكار المرجعية الذاتية. كما أن التكرارية وكل ما كان من امتيازات للذات من قبل، هو الآن حتماً من سمات الأنساق، وبالتالي من سمات أنساق التواصل أيضاً، بحيث توجد صيغ مختلفة من المرجعية الذاتية، ولكن يبقى هناك نوعٌ من التشابه لمجالٍ من الأنساق يمكن تسميتها بالأنساق ذاتية المرجعية. وثانياً هناك وحدة وسط Medium المعنى، الذي كان موضوع المحاضرة السابقة، أي القبول بلا ريب بأن الأنساق النفسية كما الأنساق الاجتماعية، وأيضاً عمليات الوعي وعمليات التواصل تعمل باستخدام وسطٍ متشابه البنية. هذا لا يعني أنها تقوم بنفس العمليات، لكن كلاهما يتعامل مع هذا الوسط العجيب الذي يتعلق بوفرة الإمكانيات، وبالاضطرار للانتقاء، وبآنية مركز الاهتمام بشيءٍ معيّنٍ، وبضرورة استبعاد شيءٍ آخر - وهذا ينطبق على الوعي كما على التواصل. وأخيراً هناك الفرضية القائلة بأن النسق ليس شيئاً معيّناً، بل هو اختلافٌ بين النسق والبيئة، بحيث أن

الجسد، وتفاعلات الوعي بالذات تعود إلى بيئة النسق عندما يُقال إنها تعود إلى بيئة النسق. وهذا ليس حكماً يحدد ما هو مهم، بل هو فقط حكم عن كيفية إمكانية التنسيق الدائم والمتبادل بين النسق والبيئة.

إن تحديد موضع الإنسان في البيئة لا يأتي من نظرة نافية له أو من نظرة تحط من شأنه كما يجري الاتهام غالباً، بل إن الموقع في البيئة هو ربما الأفضل إذا ما وضعنا موقفنا النقدي العادي تجاه المجتمع نصب أعيننا. أنا نفسي على أية حال أشعر في محيط المجتمع براحةٍ أكبر من وجودي في المجتمع، حيث يفكر آخرون بأفكاري، وتُحرك تفاعلات بيولوجية وكيميائية أخرى جسدي الذي أريد أن أفعل به أشياءَ مختلفةً تماماً. هذا يعني أن الاختلاف بين النسق والبيئة يقدم أيضاً إمكانية التفكير بفردية أكثر جذرية في بيئة النسق، وذلك بطريقة ليس من شأن المرء التوصّل إليها إن نظرنا إلى الإنسان باعتباره جزءاً من المجتمع وبالتالي لكان يملك تصوّراً إنسانياً يقضي بجعل الإنسان عنصراً أو بجعله هدفاً للمجتمع ذاته. عندما نتصور أن المجتمع يسير نحو هدفٍ إنساني أو أنه ينبغي عليه خلق ظروفٍ إنسانيةٍ، يتملكني الشعور بأننا مخطئون ببساطةٍ بهذا التصور وغير واقعيين قط. يمكننا أن نفكر بتصورات سياسية، وأن نضع أهدافاً سياسيةً وأن نشيع كل التواصلات النقدية الممكنة، ولكن هذا لا يكون إلا في المجتمع فقط. أما النتائج التي تم التوصل إليها حتى الآن من خلال جهود من هذا القبيل فتجبرنا على أن لا نكون بالضرورة متفائلين جداً في مسألة جعل المجتمعِ الحياة الإنسانية الصالحة ممكناً. وينبغي علينا أن نترك الخيارات مفتوحة على الأقل.

٢. طريقتا التكوين الذاتي للقيام بالعمليات

هذه هي الخطوط الكفافية [خطوط محيط الشكل] للقرار النظري الذي بناءً عليه لا ينتمي الإنسان ـ بالمعنى البيولوجي والنفسي لكائنٍ حي فرداني ـ إلى

النسق الاجتماعي بل إلى بيئة النسق الاجتماعي. بوسع المرء أن يؤكد أو يحث على هذا القرار من خلال تحليلٍ دقيقٍ للعمليات التي تعيد إنتاج نسقٍ ما. ما الذي يفعله الوعي؟ ماذا يجري فعلياً في خليةٍ ما أو كائنٍ حي Organism أو جهازٍ عصبي أو جهاز الهرمونات أو جهاز المناعة وما إلى ذلك؟ كيف يتعامل الوعي مع الانتباه؟ كيف ينقل التواصل الإمكانيات، وكيف يضع المبادئ التي يتم الأخذ بها أو نفيها فيما بعد؟ وهكذا دواليك. عندما تكون لدينا نظرية أنساقٍ تقوم على العملية، وبالتالي تراعي الزمن، يكون علينا أن نُعرِّف نوع العملية بدقة، وأن نقول أن نسقاً من نوع النسق الاجتماعي لا يمكن أن يُنتَج سوى من خلال نوعٍ واحدٍ من العمليات وليس من خلال مزيجٍ من الظواهر الممكنة الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والنفسية الخ. نسق، عملية، زمن وهلم جرا: عندما تُفكِّرون بجهاز النظرية هذا، يفرض ذلك فصلاً كاملاً بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية، وبالطبع فصلاً بين الأنساق الحية والأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية. ونكون إما أمام خيار التخلي عن مفهوم النسق المبني على العملية أو خيار القبول بأن الإنسان والنسق الاجتماعي أو البشر الأفراد والمجتمع نسقان منفصلان عن بعضهما البعض، ولا يوجد تداخلٌ بينهما بأية حالٍ من الأحوال.

لا يَستبعِد ذلك أن بوسع المرء أن يتصور مرَاقِباً ما يمكنه رغم ذلك أن يُعرِّف العمليات بوصفها وحدةً تجري نفسياً واجتماعياً في ذات الوقت، بغض النظر عمَّن يكون هذا المُراقِب. تصبح الحُجّة صعبةً هنا لأنها تفضي إلى نهايةٍ غريبةٍ من الناحية المنهجية. بدايةً يمكن للمُراقِب أن يتعرَّف على الحالة التي تكون منطقيةً له. لا نستبعِد بالضرورة إذاً أن يقول أحدٌ إنه يسمع أحداً يتكلم، وإن هناك من يتكلم ويبلِّغ أحداً شيئاً ما. إنه أمرٌ نفسيٌ وجسديٌ واجتماعيٌ عندما يُقالُ شيءٌ ما: «إنه بعيد جداً، لا أسمعه إلا لماماً، لا أفهم ما يُقال، عليَّ أن

أقترب، أنا، بجسدي، إذا أردتُ أن أفهم، عليّ أن أذهب إليه وأن أستمع». إن فصل ما هو نفسي عما هو جسدي واجتماعي هو ضربٌ من الهراء بالنسبة لهذا المُراقِب. يتعرَّف المُراقِب إذاً كما يبدو له الأمر مفيداً أو كما يستطيع على النحو الأمثل ترتيب العالم الذي يريد مراقبته. كما ترون أنقضُ إلى حدٍّ ما كلَّ ما قلتُه حتى الآن، وأدّعي عكس ذلك من على خلفية المُراقِب المريبة هذه: فالسؤال الآن، من هو المُراقِب فعلياً؟ يمكن أن نُعيد الكرة النظرية إلى ملعب المُراقِب وأن نقول لأنفسنا إن هناك نظريات تُفضّل أن تُراقِب على أساس أن النفسي والاجتماعي شيءٌ واحدٌ، وهناك نظريات ترفض هذا الأمر، أي ترى معنى في فصل هذه الأشياء عن بعضها البعض. نرى في هذه الدائرة أننا نظهر في نظريتنا التي وضعناها نحن أنفسنا. نرى أنفسنا واحداً من مراقبين كثُر، مراقباً مهووساً نظرياً بفكرة وجوب فصل كل شيءٍ يمكن أن يقدِّم حججاً جيدةً في نظريته، وأن يرى في آنٍ معاً أن هناك نظريات أخرى مختلفة في الواقع الذي يُراقِبُه هو والذي يتحرك فيه بوصفه مُنظِّراً ذا أولويات محددة. عندها يواجهنا السؤال عما إذا كنا نتواجد في حقل العلوم، وعما إذا كان بإمكاننا أن نقرر ذلك علمياً، أم أن هناك قرارات مسبقة عميقة أو منطق يومي يلعب دوراً في العلوم ويحفزنا على أن نُراقِب مفضلين نظرية الفعل أو بدون بذل جهدٍ مصطلحي عالٍ.

أرجو أن يكون قد أصبح واضحاً أن علوم الاجتماع تصِف نفسها من فئة المُراقِب، لأنه كلما قيل إن هذا النوع من التعرُّف، وهذا النوع من بناء الوِحدة هو مسألة المُراقِب نطرح على أنفسنا السؤال التالي: من هو المُراقِب؟ ويكون علينا بناءً عليه أن نُشكِّل مجمل الموضوع من جديد عبر المراقِبِ من الدرجة الثانية.

لنعود الآن إلى أسلوب رؤية أكثر بساطة. أريد أن أستعرض هذه الحجة على أساس الانبثاق Emergenz . «الانبثاق» كلمة تظهر في كثيرٍ من العلوم ولها جزئياً معنى منهجي. أما اهتمامنا فينصب على انبثاق الأنساق الاجتماعية. يُفكر المرء

في علم الاجتماع بالرؤية الدوركهيمية على سبيل المثال. قال دوركهايم إن الحقائق الاجتماعية لا يمكن أن تُفسَّر إلا عبر حقائق اجتماعية[١]. هذه منهجية تبني علم اجتماع يقتصر على السياقات الاجتماعية ولا تُدخِل تحديدات فيزيائية مثلاً أو نفسية إلى علم الاجتماع. إنها مناورةٌ لوضع الحدود تجاه علم النفس وربما تجاه علم الأحياء أيضاً. هذا أحد الأشكال الذي ظهرت فيه حجة الانبثاق. ويتعلق شكلٌ آخر بمسألة الاختزالية Reduktionismus . هل يمكننا إعادة حالات اجتماعية إلى حالات نفسية بشكلٍ اختزالي. هل يمكننا أن نفسر كل ما ندركه اجتماعياً عبر قيامنا بأبحاث نفسية عن المشاركين؟ وإذا كان الأمر من الناحية النفسية ممكناً، ربما سيكون من ناحية فيزياء الأعصاب ممكناً أيضاً، وإذا كان الأمر على هذا النحو، ربما سيكون ممكناً عبر كيمياء الخلايا، ليكُن علينا في النهاية أن نُذيب كلَّ شيءٍ في عالم الذرة الداخلي الغريب لنصل إلى غير المحدد كما يقول الفيزيائيون، فنعود إلى نقطة البداية، أو إلى مذهب الكليَّة Holismus . هذه هي التطورات التي نشهدها اليوم.

يتعلق هذا النقاش الدائر حول ظواهر الانبثاق بانزياح نقاط التفسير المركزية من مستوى إلى آخر. أعني أن هذه النظرية لم تطرح بعد السؤال الذي أردتُ أن أطرحه كما أنها لا تجيب عليه، والسؤال هو: كيف أو بماذا يتميز المستوى المنبثق أو النسق المنبثق، بمعنى ما هي الخاصية التي تميز نظاماً منبثقاً عن الوضع بدونها وعن القاعدة المادية أو الطاقية ألخ؟ ما هو المعيار الذي يجعل الانبثاق ممكناً؟ أعتقد في هذا الموضع أنه من حسن الحظ أن «مجلة كولون لعلم الاجتماع وعلم الاجتماع النفسي» قد نشرت مقالاً عن تكوين الأنساق

(١) انظر:
Emile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode. Hrsg. und eingel. von René Koenig, 4., rev. Aufl., Darmstadt: Luchterhand 1976.

الاجتماعية الذاتي، وقد أعد المقال فيل مارتنز Wil Martens حيث يعالج فيه هذه الإشكالية بالتحديد، وذلك بالترابط بشكلٍ كبيرٍ مع مفهوم التكوين الذاتي ومع مفهوم التواصل[١].

أعود إلى نظرية التواصل وعليَّ الآن فقط أن أُدرج أنني قد عرضت نظرية ثلاثية العناصر لها بالمناسبة تقليد في علوم اللسانيات ويمكن أن نجدها في العهد الإغريقي[٢]. وبناءً عليها هناك تمييز بين المعلومات ـ عما يدور الحديث؟ ما الذي يُبلَّغ به ويختلف عن الوقائع الكثيرة التي تحصل في العالم؟ إذاً هناك بلاغ وفهم. لا بدَّ من أن يتم الفهم وإلا لما قام التواصل، أما مسألة ما يفعله هذا الشخص بما فهمه فنتركها جانباً. أما مسألة موافقته أو عدم موافقته فهي من شأنه. وبوسعه أن يبدأ بتواصلٍ جديدٍ عبر ما فهمه. يُعرِّف نص فيل مارتنز هذا التقسيم الثلاثي على أنه تأسيسٌ نفسيٌ بل أيضاً تأسيسٌ جسديٌ للتواصل.

بناءً عليه يكون التواصل شيئاً يحدث في عقل الفرد. لا بدَّ لي من أن أفكر أولاً بالذي أتحدث عنه، وبما أقول أو لا أقول، ما هو الجديد الذي أنطلق من أنه غير معروف، وما هو الشيء المعروف. هذا عمل عقلي. وعليَّ أن أُبلِّغ، أي يجب أن أكون على الأقل حاضراً جسدياً في مكانٍ ما. ولا بد أن يحصل دماغي على ما يكفي من الدم وأن تكون عضلاتي قادرةً على حملي وهكذا دواليك. الفهم إذاً واقعٌ نفسيٌ وجسديٌ، لا يجوز أن أكون فاقد الوعي أو مصاباً بألمٍ شديدٍ، وعليَّ أن أكون قادراً على التركيز وخصوصاً في المحاضرات الصعبة.

---

(١) انظر:

Wil Martens, Die Autopoiesis sozialer Systeme. In: Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 43 (1991), S. 625-646; und vgl. Niklas Luhmann, Wer kennt Wil Martens? Eine Anmerkung zum Problem der Emergenz sozialer Systeme. In: K?lner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 44 (1992), S. 139-142.

(٢) أنظر Luhmann, Soziale Systeme, Kap. 4.

الفهم بدوره استطاعة نفسية وجسدية من النوع المتطلب بشكلٍ أو بآخر. لدينا هنا هذه الأشياء الثلاثة. والمقولة هي أن الاجتماع البشري لا يقوم إلا إذا ذابت هذه العناصر الثلاث ببعضها البعض، أي أن الاجتماعي ينشأ عندما تُنتَج المعلومة والبلاغ والفهم بوصفها وِحدَةً لها تأثيرات على الأنساق النفسية المشاركة. ولا بدَّ للأنساق النفسية من أن تتصرف بناءً على ذلك لكي ينجح الأمر. بيد أن الوحدة، انبثاق ما هو اجتماعي ليس إلا التوليفة Synthese نفسها، بينما العناصر يجب أن توصف نفسياً أو بيولوجياً. لا يقوم الأمر بلا هذا الأساس. إنها إذاً بوضوح نظرية انبثاق من الدرجة الجديدة وذلك بسبب التوليف الذي يجمع العناصر في وحدةٍ جديدةٍ. آمل أن تقعوا في الفخ. يبدو الأمر بدايةً منطقياً لكن بعض الأسئلة تظهر بعد ذلك، لذا اقرؤوا أولاً مقالة فيل مارتنز. كنت قد حصلت على طبعةٍ خاصةٍ ورسالةٍ وتمكنت من قراءتهما، لكن عندما أقرأ أتساءل: ما الذي يريد الكاتب قوله أو ما الذي يريد إيصاله. بالتأكيد ليس الدورة الدموية التي جرت في دماغه عندما كان يكتب المقالة. ولا دم في النص المطبوع في «مجلة كولون» وإلا لصدت هيئة التحرير الدم الجاري. ولا توجد حالة وعي. ولا أعلم ما الذي كان يفكر به الكاتب. يمكنني أن أتخيل أن دماغه كان يتزود بالأوكسجين، وأن قوة عضلاته كانت كافية ليجلس مستقيماً أمام حاسوبه، وأنه كان لديه ما يكفي من الاهتمام للمشاركة بالعلوم ولأن يلفت الأنظار إليه، وأن الموضوع جذبه ففكر أنه لا بدَّ من أن يعرف آخرون بالأمر. هذه تركيبات (وسأتحدث لاحقاً عن «تأويلات») يشير إليها التواصل لكنها لا توجد نفسها بداخله.

لذا نقف أمام السؤال التالي: ما الذي يُزعَمُ في النص وهل ينقض النص نفسه زعمه. هل يُدخِل النص الدورة الدموية والأفكار إلى التواصل؟ أم لا يفعل ذلك؟ لأنني أنتبه بشكلٍ روتيني إلى المفارقات وأنا مأخوذٌ بالمفارقات أنتبه هنا إلى مفارقة. يزعم النص شيئاً ينقده من خلال عملياته. لا يوجد دمٌ ولا توجد أفكارٌ.

إنها حقاً حروف ليس إلا وما يمكن أن يصنعه القارئ المتدرب بها من كلماتٍ وجملٍ وما شابه. هذا هو التواصل. عندما أفكر واقعياً وبشكلٍ عملياتي لا أرى غير ذلك. لا يمكننا أن نصنف مسعى مارتنز سوى في سياق التاريخ النظري وأن نعتبره لافتاً فقط لأن الأمر يتعلق بالسعي للتوليف بين الفرد والمجتمع ولإعطاء كلٍّ منهما حقه. يساهم الأفراد في هذه الجوانب أي المعلومة، البلاغ، والفهم، لكن من شأن هذه أن لا تكون سوى كسرات، ولما كان ممكناً أن تخطر ببالهم لولا وجود التوليفة الاجتماعية. وعندما تكون التوليفة الاجتماعية قائمة يكون على الأفراد أن يتلاءموا مع إمكانيات التواصل وأن يغيروا حالاتهم الداخلية بناءً عليها.

عندما يتلقى المرء هذه الرسالة بوسعه أن يتصرف على النحو التالي: يمكنه أن يقول لنفسه: كلُّ شيءٍ صحيحٌ في الواقع، ومن شأن المرء أن يصف تواصلاً ما على مستوى الوقائع النفسية أو الجسدية، وسيحتوي ذلك على كلِّ شيءٍ ما عدا التكوين الذاتي. ما الذي يسعى التواصل للحفاظ عليه عبر التواصل؟ وما سبب الاستمرار في التواصل؟ كيف يمكن أن يُعيد التواصل إنتاج ذاته، بمعنى أن يُنتِج التواصلَ من التواصل بدون إدخال عمليات نفسية وبدون إدخال عمليات جسدية؟ لا يسعنا إذاً أن نستخلص من النظرية سوى أن نقول إن ذلك يحصل عبر الإقصاء التام، إقصاء إعادة الإنتاج النفسي والجسدي وحقائقها وحالاتها وأحداثها.

قال ماتورانا في أحد الندوات التي عقدت هنا في جامعة بيليفيلد[1]: يمكن وصف الخلية الحية بشكلٍ كيميائي محض، ويمكن التعبير عن كل ما نجده في الخلية عبر وصف التركيب الكيميائي وبحسب الجزيئات المكونة لها، الأمر

---

(١) نزل أومبرتو ماتورانا ضيفاً على نيكلاس لومان في جامعة بيليفيلد في الفصل الدراسي من عامي ١٩٨٦/ ١٩٨٧.

الذي يُعبّر عن حالة الخلية، لكنه لا يعبّر عن التكوين الذاتي. التكوين الذاتي مبدأٌ لا يتحقق سوى في الخلايا الحية، ولا يتحقق سوى بوصفه حياةً، ويمكن تصويره عبر التوصيفات الكيميائية حقاً، لكن لا يمكن شرح استقلاليته في إعادة إنتاجه لذاته. إذا افترضنا أن هذه النظرية صحيحة، يعني هذا بما يخص مسألة الانبثاق أن الانبثاق ممكنٌ فقط من خلال الفصل الكامل عن الشروط المتعلقة بالطاقة والشروط المادية والبيولوجية والنفسية التي تؤدي على مستوى آخر إلى تشكيل الأنساق. إذاً نحن أمام تقوقعٍ وفصلٍ وإقصاءٍ كاملٍ عن أية مؤثرات، التي لو حصلت لكانت هدامة، ولو أدخلت حقاً حالات وعي إلى التواصل لكان الأمر صعباً بامتياز ولكاد أن يكون هداماً بالضرورة. تخيَّل أن طبيباً يزورك وأنت على فراش المرض ويسألك كيف حالك. يا له من حرجٍ إذا عرفت بماذا يفكر الطبيب حقاً! عندها لن تقدر على إجابته على السؤال. من شأن التواصل أن ينقطع إذا علمتَ ولو تقريباً بما يفكر الطبيب عن حالتك الصحية. أو فكِّر بمثالٍ شهيرٍ آخر يتمثل بالسيرة الذاتية لتريسترام شاندي[1] (Tristram Shandy) الذي حاول أن يدوِّن كل أوضاع حياته بما يشمل تدوين هذه الحالات، لكن لم يتسنَ له ذلك لأنه لم يتقدم في وصف أسابيع أو شهور حياته الأولى بسبب السرعة التي يمضي فيها عمره. لا يتعلق الأمر هنا بربط سلسلة مكنونة من تواصل/ وعي/ تواصل/ وعي، بل يتعلق فقط بالسعي لتقديم توضيحٍ عن وقائع وجودٍ بيولوجي أو نفسي بشكلٍ تواصلي. لن يستطِع التواصل تحقيق ذلك حتى وإن اكتفى كلياً بأدواته الخاصة واستخدمها كلها من أجل ذلك. التواصل بطيءٌ بحيث أن كلَّ محاولةٍ للقيام بذلك ستكون محاولةً هدامةً (مغزى هذه الرواية

(١) في رواية The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman von Laurence Sterne, التي نشرت في تسعة مجلدات بين عامي ١٧٦٠ و ١٧٦٩.

الضخمة تريسترام شاندي أن تبين الأمر)، حتى وإن كانت المحاولة ضمن التواصل، أي تجري ضمن الرواية. وطبعاً لا يسعنا أن نتصور الأمر على غير هذا النحو. أظن أنه يمكننا أن نكرر هذه الحجة على كل المستويات الأخرى. نعرف أن ثمة تأثيراً على إلكترونيات الذرة عندما تتحد الذرات لتصبح جزيئات. حيث لا تغدو بمثابة حبيبات لها غشاء سميك يلصقها ببعضها البعض لتصبح جزيئات، بل تقوم بتغيير حالاتها الداخلية لتشكل حالة ميكروفيزيائية ما من خلال التواصل مع الذرات الأخرى لتصبح وحدة كيميائية، لتصبح جزيئات، لكن بالرغم من ذلك لا ينتقل أي شيءٍ من الطاقة الذرية إلى الكيمياء (ولا يسعنا هنا إلا أن نقول: لحسن الحظ). أي لا توجد إمكانية لإطلاق طاقة ذرية عبر عمليات كيميائية، فهذا مستوى آخر تماماً. فقط على هذا النحو يمكن قيام عالم يتأسس على الكيمياء ويجعل قيام الحياة والوعي والمجتمع وما إلى ذلك ممكناً. حسناً، أكتفي بهذا فيما يخص مصطلح الانبثاق.

أود الآن أن أضيف ملاحظة أخرى وسأعود في المحاضرة التالية للحديث عن مصطلح الربط البنيوي واللغة ومصطلحات وصل أخرى خاصة بأنساق الوعي والاجتماع. سأتناول الآن مصطلح التداخُل وذلك لأن لهذا المصطلح مكانةً مركزيةً في مقالة فيل مارتنز بينما نوه فقط إلى الانبثاق.

عندما نتبع نظرية فصل النسق عبر العمليات فلا يمكننا الحديث عن تقاطعات. بوسعنا أن نُدخِل المُراقِبَ الذي يمكنه أن يكوِّن أكثريات وأن يجمع أشياء مختلفة مع بعضها البعض، وعندما يفعل ذلك، يكون قد فعل ذلك. لكن من الناحية العملياتية تكون الأنساق منفصلةً عن بعضها البعض، كما يكون عمل المُراقِب مرتبطاً بأن يكون المُراقِب فيزيائياً وكيميائياً وبيولوجياً ونفسياً وما إلى ذلك قادراً على الأداء. هذا الأمر يطلق مصطلح التداخُل. وكان بارسونز قد استعمله، وأنا أذكركم بذلك لكي أربط الأنساق الفرعية المختلفة، أي لكي

أشرح كيفية ولوج الثقافة في النسق الاجتماعي أو كيف تتداخل interpenetriert الثقافة والنسق الاجتماعي ببعضهما البعض، وكيفية تأثير النسق الاجتماعي على الأفراد عبر النشأة الاجتماعية، وكيفية تأهيل الأفراد لكياناتهم الحية الذاتية عبر مسارات التعلّم. كان بارسونز قد استعمل مصطلح التداخُل Interpenetration لكي يشير إلى مجالات التقاطع بين الأنساق المختلفة ولكي يقول إنه لا بدَّ من دخول شيءٍ ثقافي إلى النسق الاجتماعي. لم يكُن التفكير في قوام النظرية على المستوى العملياتي. فكر بارسونز بأن هذه الأنساق تساعد على انبثاق الفعل، أي أنها لا تقوم نفسها بالعمليات. عندما تتميز بوصفها أنساق فعل، يحصل ذلك بدوره على مستوى الفعل وتشكيلات النسق، التي [التشكيلات] عليها بدورها أن تفي بمجمل متطلبات تشكيل النسق. بيد أن المصطلح الذي لا بدَّ له من التعبير عما يؤثر بالنسق الآخر أو كيف تكون الثقافة جزءاً من النسق الاجتماعي فلم يكن ممكناً تنسيقه بواسطة التقسيمات الرباعية لخانات بارسونز. وكأنه كان لا بدَّ من استدخال عدة علاقاتٍ خاصةٍ بالنسق وأن تُعرَّف بوصفها أنساقاً فرعيةً، عندها يكون النسق قد تميز عبر العلاقات على نحو تداخلي interpenetrativ. لكن هذا لم يتحقق وذلك لأسباب مختلفة، لذا بقي الغموض يخيّم على كيفية التراكُب والتقاطع والاتحاد بين الأنساق المختلفة في نسقٍ واحد.

كان بارسونز قد أشار في أحد الأحاديث إلى عالم اجتماع اسمه لوميس Loomis كان قد اشتغل على نماذج التقاطع بين الأنساق وطوَّر مصطلحات تتضمن ارتباطات تبدو فيها الأنساق وكأنها نسقٌ واحدٌ[١]. لكني لا أظن أن

---

(١) يقصد على الأرجح Charles P. Loomis. Social Systems: Essays on their Persistence and Change. Princeton, NJ: Van Nostrand 1960.

بارسونز قد استخدمها في ما نشره. كانت المصطلحات معهودة في أوساط نظرية الأنساق في خمسينيات وأوائل ستينيات القرن العشرين. أستصعب فهم الأمر والمشكلة هي، هل يتوجّب إسقاط مصطلح التداخل أم يمكن استخدامه بشكلٍ آخر. اقتراحي ليس موفقاً من الناحية المصطلحية ولست مسروراً باستخدام المصطلح محمّلاً إياه معنى آخر، لكن هناك ظاهرةً لا بدَّ من إدخالها، وهي كيفية استجابة الأنساق لتعقيدات بيئتها. إذا استعدنا صورة الدورة الدموية والتواصل، يمكننا أن نسأل: كيف تتم في التواصل مراعاة أن الناس متينون بما يكفي، ولديهم القدرة الكافية لإعادة الإنتاج لكي يتمكنوا من المشاركة في التواصل. ألا أنطلق دائماً عندما أتحدث مع الطلبة أو ألقي عليهم محاضرةً من أن وعيهم حاضرٌ أو على الأقل من أن دماغهم يصله ما يكفي من الدم وبالتالي الأوكسجين بحيث يستطيعون التحكم بأجسامهم ويستطيعون الجلوس مستقيمين، ولو كانوا يتكئون على أشياء مختلفة؟ ألا يُشترط في التواصل دائماً من أن البيئة تضمن شروطاً معقدةً جداً للتواصل؟ وكل ما يتم إقصاءه، وكل ما لا يشارك بشكلٍ عملياتي، يتم التعامل معه وكأنه حاضر. حدود النسق إزاء النفسي والبيولوجي يفترض وجودها لاشتغال النسق أو يتم اشتراط إدخالها. هذه الاعتبارات النظرية تظهر بين الفينة والأخرى في الفلسفة. هناك مثلاً فكرة لدى جاك دريدا Jacques Derrida تقول أن هناك عنصراً غير حاضر بخلف أثراً، يسمى بالفرنسية traces وباليونانية ichnos ثم تمحى هذه الآثار ولا يبقى منها شيءٌ ظاهرٌ. لا يجري الحديث باستمرار في التواصل عن أن الدماغ يحصل على ما يكفي من الأوكسجين. الآثار تمحى. ويصبح محي الآثار ظاهراً من جديد، فإذا وقع الشك يمكن الحديث عن الأمر. وهذا الشك القادم من بعيد، وإمكانية الحديث عن الأمر تنطلق من أنه دائماً موجود. «الغائب» (بلغة دريدا) حاضر بالرغم من أنه ليس حاضراً. نحن أمام مفارقةٍ واضحةٍ في الصياغة.

إذا نقلتُ هذا إلى نظرية الأنساق عبر مناورة لن يقبل بها دريدا على الأرجح، عندها يمكنني أن أقول إن التداخل هو شيءٌ من قبيل مراعاة الغائب. بمعنى أن ما يتم إقصاءه يتم التعامل معه عبر إقصائه بوصفه حاضراً. نفترض دائماً أن العالم يمكّننا من الكلام والكتابة والطباعة ومن التواصل بشكلٍ رقمي وما إلى ذلك، بغض النظر عن الشيء الذي لا يمكننا الحديث عنه. لا يمكن للعملية أن تبدأ بدون هذا الشرط. ولا يمكن أن تتشكّل معالمها. ولا يمكنها أن تستعمل انتقائيتها الخاصة لتقوم بهذا وليس بذاك، إذا لم يكُن هناك ثمة شيءٌ آخر لا تتم مراعاته في تلك اللحظة، لكنه بحدّ ذاته شرطٌ لقيام العملية. لربما كان هناك إشكال في تسمية الأمر بالتداخل، لكن الموضوع قائم، وإذا لم نقبل بالمصطلح فسوف يتوجب علينا أن نخترع اسماً آخر، لقد اعتمدت المصطلح لأن النظرية الاجتماعية تصف حالات مشابهة بالتداخل رغم سوء الفهم الذي قد يرتبط بذلك. بيد أننا نواجهه هذا الإشكال عادةً في نظريةٍ تشتبك بازدياد في التزاماتها الخاصة لانتقاء المصطلحات وبالتالي لا تعود تقبل فعلياً إلا بمصطلحاتها الخاصة. هل يتوجب علينا أن نشكل مصطلحاتٍ مصطنعةً أم علينا أن ننوه عبر اختيار المصطلحات إلى أنه هناك ارتباطات بما نوقِش حتى الآن بخصوص هذا المصطلح؟ لا أملك خطاً واضحاً، لكنني غالباً ما أفضل الاستمرارية في المصطلحات، لكي أستطيع تحديد اللا استمرارية ضمن هذه المصطلحات.

المحاضرة الثانية عشرة

يتعلق موضوع هذه المحاضرة كالمحاضرة السابقة بتبِعات قرارات نظرية معينة. وقد فصلت كما لاحظتم فصلاً حاداً بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية. هذا الفصل يعارض مسألة معقولة يخبرها المرء في حياته اليومية، وهي أن الناس يجتمعون لكي يتحدثوا مع بعضهم البعض. وهذا ما يُجبر النظرية على التعويض إن جاز التعبير، حيث لا بدَّ من القول والاعتراف، في الوقت ذاته، بوجود سببيّات تتحرك ذهاباً وإياباً بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية. لذا نقوم في البداية بالتمييز الاصطلاحي بين الانغلاق العملياتي والانفتاح السببي، حيث يشكِّل الانفتاح السببي أولاً شيئاً أو نسقاً يمكن أن يكون حساساً من الناحية السببية. وبدون الانغلاق من شأن النسق أن لا يكون نسقاً ذاتي المرجعية على الأقل، ولكنّا بحاجةٍ إلى نظرية أنساقٍ من نوعٍ مختلفٍ تماماً. بيد أن هذا لا يكفي، بل لا بدَّ لنا من تجنب إعادة التحام النسق بالبيئة، أو التحام الأنساق النفسية بالأنساق الاجتماعية. كما ينبغي علينا أن نقيم توافقاً بين النظرية وفكرة التكوين الذاتي. إن أحد أكبر تحديات هذا المشروع هو الاضطرار إلى إمعان التفكير من جديد في كل المصطلحات التي ينبغي أن تتناغم مع مصطلح التكوين الذاتي (سأعود إلى هذا أكثر من مرة فيما بعد)، ولا يمكنها التحوّل مباشرةً من التكوين الذاتي إلى التطبيق التجريبي.

إذا تم النظر إلى العلاقة بين النسق والبيئة على ضوء هذه المعطيات النظرية، يدخل مصطلحان في الحسبان كما يبدو لي (وربما كان هذا كافياً أيضاً، على أية حال لدي حالياً مصطلحين فقط)، وهما مصطلحان يقترحان أشكالاً لهذه العلاقة بين النسق والبيئة. المصطلح الأول هو التداخل Interpenetration. وكنت قد تحدثت في المحاضرة السابقة عن هذا المصطلح بعض الشيء، ولا أريد الآن سوى أن أعيد تلخيص مفهومه فقط، لكي تروا الارتباط بالمصطلح الثاني، مصطلح الترابط البنيوي strukturelle Kopplung. ولست متأكداً بشكلٍ تام من ضرورة التمييز بين هذين المصطلحين دائماً، إذ يختلف المصطلحان من حيث المنشأ النظري وتاريخ تطورهما، لكنهما قريبان من بعضهما البعض. بيد أنني أرى حالياً فائدةً في فصلهما عن بعضهما البعض، فالمسألة الحاسمة في التداخل هي عدم التفكير بالخلط أو بالتقاطع أو بدخول نسقٍ بآخر كما يوحي المصطلح للوهلة الأولى (فالاصطلاحات إشكالية كما أسلفت)، بل التفكير بواقع أن إنجاز عملية النسق يتعلّق بضمان وجود قدرات معقدة أو معطيات في البيئة، دون إمكانية مشاركة هذه القدرات بشكلٍ عملياتي داخل النسق، أي دون انضمام شروط البيئة إلى النسق وتحوّلها فيه إلى عمليةٍ مستقلةٍ.

ينطبق هذا بشكلٍ واضح على مشاركة الوعي بالتواصل، فالتواصل لا يتم أصلاً إلا بوجود وعي، أي عندما ينتبه المرء أو يعير اهتمامه لصيرورة التواصل. ولا يتم ذكر هذا الأمر دائماً في التواصل، بل يقول المرء أحياناً «انتبه!» أو شيئاً من هذا القبيل أو يقوم بإشارةٍ ما تحث الآخرين على الانتباه، لكن بطبيعة الحال لا يمكن أن يمهد المرء لكلِّ جملةٍ بعبارة «انتبه!». إن الحديث عن موضوع التداخل هو حالة إنذار، حالة استثنائية، إلا أنه يدخل في ضوابط الوضع التواصلي. كما لا يمكن من خلال الإشارات التواصلية إحداث الانتباه بمعنى أن يتم تحفيز الوعي بوصفه وعياً من خلال الوعي. ولكن هناك إمكانية لملاحظة

التداخل وللخوض في عمليات النسق لدى ظهور اضطرابات أو لدى حدوث شيءٍ مميّزٍ ـ لكن لا يحدث قط، أن تنتقل العملية من نسق إلى آخر.

ينطبق الأمر ذاته بشكلٍ معاكسٍ عندما ينظر المرء إلى سير العملية من جهة النسق النفسي. فعندما نقرر الحديث مثلاً، نفترض أن فهم اللغة ممكنٌ. وعندما نفكر بالجملة التي نريد قولها لا يعنينا إطلاقاً ما يرتبط بالجملة من عملياتٍ معقدةٍ مثل البنى النحوية المركبة، أو مغزى الكلمات، أو عدم القدرة على تحديد معاني معظم الكلمات وما إلى ذلك. بل نفترض وجود نظامٍ اجتماعيٍ يؤدي عمله، ويبقى بوسعنا أن نفكر في بعض الحالات. على سبيل المثال، عندما لا يفهم أحدٌ ما كلمةً معيّنةً، أو عندما يتبيّن فجأةً أن شخصاً ما لا يفهم اللغة. أي أن الأمر يتعلق بشخصٍ غريبٍ لا يفهم لغة المتحدث، فيحاول عند ذلك أن يتكلم بالانكليزية، وإذا لم ينفع ذلك فباللغة الفرنسية، ويتوقف عن الحديث بشكلٍ نهائي بعد أن يستنفذ إمكانياته اللغوية. إذاً يخزّن المرء في وعيه إمكانيات معيّنة للتعامل مع صعوبات التفاهم. ولكن هنا أيضاً تنعدم قدرتنا الذهنية على استنفار كل ما هو مطلوب من أجل أن تؤدي اللغة غرضها، بحيث يتلقى كلٌّ من الوعي والتواصل (بنظرة معاكسة) معطيات البيئة بشكلٍ مركّب ومعقد (هكذا عبّرت عن ذلك أحياناً[1]) دون تفنيدها ودون الرغبة أو القدرة على إحداثها أو تغييرها. وهذا ما أعنيه بالتداخل.

يقع مصطلح الترابط البنيوي كما ذكرت بالقرب من هذا، إلا أن صياغته تمّ انطلاقاً من منظور مراقبٍ خارجي يراقِبُ نسقين في الوقت ذاته ويتساءل عن كيفية ارتباطهما ببعضهما البعض، وكيف يمكن أصلاً أن يؤدي نسقٌ ما عمله في بيئة ما، بالرغم من كونه ذاتي التكوين، أي بالرغم من أنه يعيد إنتاج نفسه عبر

---

(١) أنظر Luhmann, Soziale Systeme, S. 289 ff.

عملياتٍ خاصةٍ به، ورغم حيثية أنه إما أن يكون كذلك أو يضطر لتوقيف عملياته، أي يتوقف عن الوجود. يعود مصطلح الترابط البنيوي إلى ماتورانا (كنت قد تحدثت عن هذا باقتضاب في الجزء العام) ويعني المصطلح لدى ماتورانا أن تطور بنى نسقٍ ما مشروطٌ بالترابط البنيوي، وذلك لعدم قدرته على بناء بنى أخرى كتلك التي تتلاءم مع البيئة، على الرغم من عدم تدخل البيئة للتحديد والتعريف. إذاً يقوم المصطلح بمفهوم ماتورانا بشكلٍ «متعامد» "orthogonal" مع مصطلح التكوين الذاتي للنسق.

يمكننا العثور على أمثلة في مجال علم الأحياء بسهولة. فالطيور على سبيل المثال تتطوّر فقط إذا كان هناك هواء. ولو لم يكُن هناك هواء، لكان من الصعب على الطيور تطوير أجنحتها، ولما كان ليخطر لها ذلك على الإطلاق، أو لما خطر للنشوء والارتقاء فكرة إنتاج أجهزة معقدة كهذه، لو لم يكُن الطيران متاحاً بمساعدتها. هذا على الرغم من أن كيمياء الخلية أو التكوين الذاتي الضروريان لإعادة إنتاج الحياة يتقبلان الطيران ويمكنهما التلاؤم معه، لكنهما لا يطيران بأنفسهما، ولا يستطيعان باستمرار ودون توقف المشاركة في إنتاج شروط الطيران، أي في إنتاج الهواء. إذاً التكوين الذاتي شيءٌ والترابط البنيوي شيءٌ آخر، وقد درج النشوء والتطور على أن الأنساق الذاتية التكوين إما لا تكون، أي لا يمكنها تطوير سلسلة عمليات قابلة للمواصلة، أو تكون موجودة في هذا التوافق والتلاؤم مع البيئة، دون أن يفرض التكيُّفُ توجيهاً للعمليات. أي يمكنها أن تسلك مسلكاً لا يكون متكيّفاً إلى حدٍّ بعيدٍ، أو أن نُطور بنيات مختلفة تماماً. الأجنحة على سبيل المثال ليست ظواهر هوائية، بل شيءٌ مختلفٌ تماماً. يُتاح اختلاف التوافق ارتباطاً ببيئة معيّنة من خلال الترابط البنيوي، والتكوين الذاتي، والنشوء والارتقاء الذاتي التكوين.

أود الآن التأكيد أكثر على عاملٍ معيّنٍ انطلاقاً من أفكار ماتورانا هذه. لا أدري

إذا كان هذا العامل موجوداً لدى ماتورانا بهذه الطريقة، ولكن يبدو لي أنه لا بدَّ من التأكيد أكثر على انتقائية الترابط البنيوي على الأقل عند انتقالنا إلى أنساق المعنى، أي إلى الوعي أو إلى أنساق التواصل. حيث يمكننا القول بمساعدة مفهوم الشكل لدى سبنسر ـ براون الذي عرضته من قبل، أن الأمر يتعلق لدى الترابط البنيوي أيضاً بشكلٍ يحوي شيئاً، ويقصي آخر. يميل هذا النوع من المنهجية أو التوجُّه النظري عموماً إلى السؤال عن الذي لا يكون مقصوداً أو يكون مقصياً، ليسأل بعد ذلك، كيف نستطيع إقصاء شيءٍ ما أو تجاهله، أو ليسأل بشكلٍ معاكسٍ عن الفائدة التي نحظى بها عبر هذا الإقصاء.

إن الفرضية الحاسمة في حالة الترابط البنيوي للأنساق الاجتماعية والأنساق النفسية، هي أن الأنساق الاجتماعية ليست مرتبطة سوى بالوعي دون أي شيءٍ آخر، وبالتالي فإن التواصل يمكنه أن يكون مستقلاً تماماً عما يحدث في العالم، من كيفية تشكل الذرات والجُزيئات مثلاً، أو كيفية هبوب الرياح والتطام العواصف بالبحر، أو أيضاً من شكل الحروف أو طريقة تشكيل الكلمات من الأصوات. ليس لكل ذلك أي دور، والدور فقط لما يصل بواسطة الوعي. والوعي قادرٌ على الإدراك بطبيعة الحال. أما التواصل ذاته فلا يمكنه الإدراك على الإطلاق، وهذا ما يجب توضيحه مراراً وتكراراً، التواصل يعمل نوعاً ما في الظلام والسكون. لا بدَّ للمرء من أن يمتلك وعياً لتحويل العالم الخارجي إلى وعي عن طريق الإدراك، ولا يمكن للوعي إلا بعد ذلك أن يقرر إنفاق الطاقة الحركية بغية الكتابة أو الحديث. بينما لا يمكن للتواصل أن يسمع أو أن يرى أو أن يشعر، وليس لديه القدرة على الإدراك. لا أدري إذا كان هذا واضحاً لكلٍّ من يتحدث عن التواصل. من لا يفهم هذه النقطة، لا يتضح له مغزى الفصل بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية. كما لا يتضح على وجه الخصوص قرار النظرية الذي يرى الوعيَ بتشديدٍ كبيرٍ على قدرته على

الإدراك، ويعتبر أن الإدراك هو قدرته الرئيسية بدلاً من التركيز على التفكير. فما أسهل أن يقع التفكير في الخطأ بحيث لا يمكن أن يتأسس عليه وجود الوعي أو وجود التكوين الذاتي، لكن الإدراك منشأةٌ للمواكبة الفورية معقدةٌ كثيرة المتطلبات، وتتعلق بالدماغ وما إلى ذلك.

إذا أخذنا بهذه البنية التي تفصل بشكلٍ حادٍ بين الأنساق الاجتماعية والأنساق النفسية، يكون لهذا تأثيرٌ في تغيير المفهوم الكلاسيكي للوعي. لا جِدال في أن الوعي قادرٌ على التفكير، كما لا ينفي أحدٌ امتلاكه للخيال والقدرة على تصوّر الأشياء، أو قدرته على محاكاة الإدراكات بطريقةٍ ما، لكن حتى عندما يفكر المرء، يبقى من الصعوبة بمكان إبعاد إدراك الكلمات أو محاكاة إدراك الكلمات باعتبارها ظواهر صوتية أو بصرية. حاول مثلاً التفكير بفكرةٍ ما، دون أن تراها كتابةً أو تسمعها أصوتاً. يعتبر التفكير مقدرةً خاصةً لا تأتي تلقائياً بمجرد أن يسير المرء مفتوح العينين في العالم. ولا بد من تعلّم التفكير بطريقةٍ أو بأخرى. والأرجح أن يصل ارتباط التفكير بالإدراك حتى إلى تفاصيل تشكيل الأفكار. يمكن كلٌّ منا أن يحاول تحديد هذا مع نفسه وأن يجربه على نفسه.

لدينا إذاً بنيةٌ تقضي بأنه لا يمكن التأثير على التواصل إلا عن طريق الوعي وليس عن طريق الظواهر الصوتية، أو الإشارات البصرية للكتابة. احتجت إلى وقتٍ طويلٍ نسبياً حتى اتضح لي هذا، إذ كنت قد افترضت في البداية وجود ترابطٍ بنيوي مباشرٍ بين الظواهر الفيزيائية كالأصوات مثلاً والتواصل. لكنني أعتقد أن الأجدى أن نقول بأن الفيزياء لا تملك تأثيراً مباشراً على التواصل، باستثناء التأثير الهدّام طبعاً (يمكنك التفكير بهذا بشكلٍ تجريبي). وكل ما يتم تواصله لا بدَّ له من عبور مصفاة الوعي في بيئة النسق. فالتواصل يخضع بهذا المفهوم بشكلٍ كاملٍ للوعي ويستبعده تماماً في الوقت نفسه. بينما لا يكون الوعي تواصلاً أبداً.

لا أدري إذا كنتم ستتماشون بسرعة مع هذه البنية النظرية المتشابكة، لكني أعتقد بأن هذا نتيجة حتمية عندما يبدأ المرء بفهم الأنساق الذاتية المرجعية والذاتية التكوين من جهة العملية الزمنية، وليس بوصفها شبكةً Netzwerk وحسب أو باعتبارها بنيةً من العلاقات وما شابه. وعندما يتم التساؤل عن العملية التي تنتج نسقاً ما، أو عن العملية التي تنتج حدودَ نسقٍ ما، يتضاءل مجال الخيارات في بنية النظرية، ويصل المرء في نهاية المطاف إلى السؤال: ألا يجب علينا القيام بالخطوات اللازمة لتحديد ترابط الوعي بالتواصل بمساعدة مصطلحاتٍ من نوع الترابط البنيوي.

عند التفكير بما تم اكتسابه من خلال هذا يمكننا التعرّف على فوائد هذا الشكل للترابط البنيوي. لا يعقل أبداً أن يراعي التواصلُ كل المجريات الفيزيائية مثلاً أو الكيميائية أو البيولوجية التي تجري داخل المشاركين بالتواصل. كما ينسحب هذا بشكلٍ مشابهٍ على مجال المواضيع التي يتم التواصل حولها. ولا يمكن أبداً للشروط التي ينبغي ضمانها في البيئة من أجل انجاز التواصل، أن تُدرج داخل التواصل بوصفها بلاغاً أو معلومةً. ولا يمكن على الإطلاق تصور تحقق كل من الحرية في اختيار المواضيع مثلاً، وسرعة تغييرها، والخيال، التي يتحكّم بها التواصل فقط من خلال شروطه الذاتية، ومن خلال إمكانيات الفهم والقدرة على قبول أو رفض البلاغ لو توجّب في الوقت ذاته ضمان كل ذلك من النواحي الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، أو ضمانها أيضاً بالمعنى العملياتي ـ النفسي، أي لو توجّب إدراجها كلها في العمليات. يتعلق الأمر إذاً بإقصاء كل ما يحدث في العالم تقريباً، وبتعويض هذا الإقصاء من خلال ارتباط التواصل ارتباطاً مطلقاً بالوعي، الذي يرتبط بدوره بشكلٍ مطلقٍ بالدماغ الخاص به، في حين يتطلب الدماغ بدوره أن يكون الكائن حيّاً، وإلا لن يستمر الدماغ بالحياة بعد موت كائنه سوى لبضع ثواني في أحسن الأحوال. وحتى إن عاد

الكائن للحياة سيكون الدماغ قد تضرر. إن هذه البنية لسلسلة من الترابطات البنيوية في ظل غرابة تعامد Orthogonalitaet الترابط التام لكل منها ضمن استقلال تام من الناحية العملياتية، لما كانت ممكنة لو لم يتوفر الترابط البنيوي.

هذه هي النظرية التي أود تقديمها. وإذا صغنا الأمر ببساطة بوصفه تزامن الارتباط التام مع الاستقلال التام، نصبح أمام مفارقة. وكما هي الحال دائماً، لا يكون لصياغة المفارقة معنى، إلا إذا عرف المرء كيفية الخروج منها ثانية. إن التمييز الاصطلاحي بين التكوين الذاتي والترابط البنيوي هو عرضٌ في سبيل وضع الاختلاف بين النسق والبيئة، بمفهوم كليَّة الوحدة والاختلاف، في نفس الوقت في هذه الصياغة المصطنعة للارتباط التام والاستقلال التام، ووضعه في قالب يمكن التعامل معه علمياً.

أعطي أهمية للخوض في هيكلية النظرية مراراً وتكراراً، لأن من غايات هذه المحاضرة إيضاح الصرامة الخاصة والنهج الخاص للبنى النظرية التي تمتلك أيضاً تأثيراً ضابطاً. يفقد المرء الحرية عندما يبدأ باستعمال مصطلحاتٍ معيّنةٍ، دون أن يفضي ذلك إلى إثبات صحتها بالتجربة. أو بتعبيرٍ آخر، أنا أتحدث بطبيعة الحال عن وقائع معينة، من نوع أن التواصل لا يمكنه أن يعي شيئاً مثلاً. وقد يأتي أحدهم ويقول «بل يفعل!» ويعرض لي ذلك. عندها يكون لدينا ربما مصطلحات مختلفةٌ لا بدَّ لنا من الحديث عنها مجدداً. إنها منهجية لا تتغاضى عن الواقع تماماً، فهي تتحكّم بنفسها باستمرار وفق ما يُزعم بأنه الواقع، لكن ليس بالضبط بمفهوم إثبات الصواب تجريباً لفرضيات مطروحة. عندما تتجه نزعة علوم المعرفة وأيضاً علم الاجتماع إلى المدرسة البنائية Konstruktivismus، علينا الاحتراس ورؤية إشكاليات منهجية أكثر في مسألة البنية النظرية، كما علينا التعرّف على قيود أكثر constraints وتحديدات أكثر.

كان هدف هذا الاستطراد أن يبين أيضاً فائدة جعل مصطلح الترابط البنيوي

قوي جداً (بالمناسبة أقوى بكثير مما فعلت في كتاب «الأنساق الاجتماعية» Soziale Systeme، لأن هذا لم يكُن واضحاً لي بهذا الشكل وقتئذ). كما اقترح أيضاً بشكلٍ أساسي مصطلحاً بديلاً لمصطلح الذات Subjekt. عندما يعزي المرء التواصل أو الفعل أو أية عملية كانت إلى حامل، أي عندما يقول إنه لا بدَّ من أن يكون هناك أحدٌ ما لكي يصبح القيام بفعل ما ممكناً، ثم يطرح السؤال: من يكون هذا، بينما يحمل السائلُ مفهوم الذات في جعبته ليقوم بعرضه، يُرهِق نقطة الإسناد في العماد النظري. لأن عليه عندئذٍ أن يقول، حسناً، يقوم الإنسان بالفعل دائماً، ويتم التواصل... دائماً، وهنا يصبح الأمر أصعب، هل يقوم بذلك إنسانان أم إنسانٌ واحدٌ؟ سأعود إلى هذا في الفصل الذي يتناول التواصل. هذا يعني أن المرء يسند الفعل إلى هويةٍ ما. هويةٌ لا بدَّ لها من أن تكون مهيأة بالشكل المناسب، أو قادرةً على التحمل بالقدر المناسب، أو أنها تُقدَّرُ بشكلٍ مناسب. هويةٌ لا بدَّ من التأكيد عليها بشدة: «لا نسمح أن تُسلب منا الذات، كما لا يمكننا الاستغناء عن الفرد في النظرية»، طالما لم يكُن هناك عرضٌ بديلٌ. إن أكثر العروض البديلة جذريةً يكمن في تصوّر اختلافٍ بدلاً من الوحدة، وفي الإشارة إلى هذه المفارقة المكونة من الارتباط التام والاستقلال التام. لا يتم التواصل إلا عن طريق الوعي وبمساعدة الوعي، ولكنه لا يتم قط من الناحية العملياتية بوصفه وعياً.

انطلاقاً من هذه الصياغة يتم الوصول إلى مصطلح الترابط البنيوي، ويمكن ربط وإظهار تأثير ـ الاحتواء ـ الإقصاء بالمصطلح أو بظاهرة الترابط البنيوي. أقصد الإظهار بشكلٍ تجريبي بلا ريب، إظهار أن التواصل لا يستجيب سوى للوعي وللوعي فقط، ولذا تزداد حساسيته أو قابليته للإثارة من خلال ما يجري في الوعي. ولن يمكن أن يكون تصوّر هذا ممكناً لو كان التواصل مضطراً للاستجابة أيضاً للظواهر الفيزيائية أو التغيُّرات الكيميائية. إذ لا يمكن للبيئة أن

تؤثر إلا بشكلٍ هدّام، فيكفي أن أصب الحبر على مخطوطتي ليختفي النص مثلاً، لكن احتمال أن يضيف صب الحبر أو الحرق شيئاً مفيداً إلى مخطوطتي بعيدٌ جداً. ولو اندلع حريق وتابعت أنا الكتابة لإنهاء الجملة التي بدأتها لن استطع إطفاء النار. ولو وصفت الحالة، لما استطعت تجنب احتراق الورق بالرغم من ذلك. صحيح أن البيئة تؤثر بشكلٍ هدّامٍ، وأن التكوين الذاتي مبني بطريقةٍ ما من الناحية التطورية النشوئية ومصطفى بحيث لا يحدث هذا إلا نادراً، ولكن إذا حدث لا يعيق النشوء والارتقاء. تحترق الكتب من حينٍ لآخر مثلاً، وتصبح بضع المخطوطات غير قابلة للقراءة، أو ينفك الغراء اللاصق لكتابٍ ما أو شيءٍ من هذا القبيل، ويكون هناك خسائر، إلا أن المكتبات ودور الكتب تنمو بالرغم من ذلك، ويحصل المرء على الكتب التي يريدها، فيدخل التفكير إلى النفسية بمساعدة الكتب، وتتقدم العلوم. يعتبر التكوين الذاتي بهذا المفهوم قوياً ولديه القدرة على مواصلة الحياة. وهو يحدث أصلاً لهذا السبب فقط، لكن النقطة الحاسمة هي أن هذا التفرّع الثنائي للاحتواء ـ والإقصاء، أي أن هذا الشكل ذا الجانبين الاحتواء والإقصاء يؤدي إلى تخفيف العبء، وعدم الاكتراث [بالبيئة]، وإلى تزايد الحساسية على الجهة الداخلية. إن تجاهل شيءٍ يخطر ببال الوعي أمرٌ صعبٌ في التواصل، إذا ما تمّ قوله. عندما يستجيب التواصل للوعي، (وهذا ليس مضموناً لمجرد وجود الوعي)، يصبح الانشغال بهذه الظاهرة والمحافظة على وعي [المشاركين في التواصل] متنبهاً ضرورياً.

هذه الأفكار الشكلية جداً إزاء الترابط البنيوي بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية لم تقُل شيئاً بعد عن كيفية تحقق الترابط البنيوي. يمكن استخدام المصطلح بشكلٍ مجرّدٍ في العلاقة بين الوعي والدماغ أو في العلاقة بين الأنساق العصبية والكائنات الحية. ما هو الشيء المميَّز في حالتنا؟ وما هي ميكانيكية الترابط البنيوي بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية، بين الوعي والتواصل؟

أحاول الإجابة على هذا بأنها اللغة. اللغة هي الإجابة على إشكالية نظرية مطروحة بشكلٍ دقيقٍ. فاللغة ثنائية الأوجه كما يبدو بوضوح. إذ يمكن استخدامها على الصعيد النفسي والتواصلي على السواء، كما أنها لا تعيق سير أسلوبي العمليتين منفصلين ولا بقاءهما منفصلين ـ أي الفصل بين الانتباه والتواصل.

تعتبر اللغة من الناحية النفسية لاقطة للانتباه. اللغة تثير الدهشة. واختبار هذا سهل. تمييز أصوات اللغة عن الأصوات الأخرى سهلٌ نسبياً، بالمناسبة حتى وإن لم تكن اللغة مفهومة. عندما تسمعون تردُّد صوتٍ متواصلٍ معيّنٍ ذي تعاقبٍ مميّزٍ، تفترضون أن ما تسمعونه لغة ما. وربما كان موسيقى، لكن لا يوجد احتمالات أخرى كثيرة في الواقع، حتى وإن لم تفهموا الأصوات على الإطلاق. أما الأصوات الأخرى، مثل صوت السيارات العابرة أو أزيز المصعد وما إلى ذلك فليس من شأنها أن تدفعكم للإنصات والسعي لفهم ما يقال أو فهم المقصود من القول. واللغة بالإضافة إلى ذلك تشغل الاهتمام وتأخذه بحيث يكاد يعجز المرء عن القيام بأي شيءٍ آخر لدى سماعه حديث. ثمة صوتٌ وحيدٌ (وهذه ظاهرة غريبة ليست واضحة بالنسبة لي، لكنها تنطوي تحت هذا السياق) صوت أخاذ بالمثل وآسر للاهتمام وشديد الإلحاح، هو صوت رنين الهاتف. لا يمكن للمرء في الواقع أن لا يتجه إليه، حتى وإن عقد العزم على أن لا يرد على المخابرة الهاتفية، فهو يفعل ذلك في النهاية، إن كان لدى المتصل على الطرف الآخر ما يكفي من الصبر. لماذا؟ هل لأن اللغة تكمن وراء ذلك؟ لا أدري. إلا أن رنين الهاتف مميّز بما فيه الكفاية ليكون قائماً بحد ذاته.

تعمل ظاهرة اللغة (أكاد أن أقول الآن) مثل أصواتٍ قليلةٍ جداً بوصفها فتنة وجاذبية، وأيضاً بوصفها شيئاً يعيق الانشغال بأشياء أخرى أثناء الحديث. يمكنكم مثلاً أن تدوِّنوا النص أثناء سماعكم مداخلة ما، بيد أنكم ستواجهون صعوبةً إذا أردتم البدء بكتابة رواية لأن المتحدث سيقطع حبل أفكاركم بشكلٍ

متكرر. لذا يكون من الأفضل لكم مغادرة المكان. يقال أن الكُتَّاب في مدينة فيينا يكتبون في المقاهي ولا ينزعجون كما يبدو من حديث رواد المقهى الحاضرين. يصعب عليَّ تصوّر ذلك. ربما تكون هذه موهبة من نوعٍ خاصٍ، أو لعل لهذه المقاهي أجواء من نوعٍ خاصٍ بحيث يكتب الكُتَّاب والصحفيون هنالك مقالاتهم أثناء حديث أناسٍ آخرين دون أن يزعجهم ذلك. إلا أن اللغة تتطلب الاهتمام وتجذبه إليها في الحالة العادية، وذلك بلا ريبٍ عن طريق سهولة ووضوح الإدراك وليس كثيراً عن طريق المعنى. ربما يكون الحديث مجرد ثرثرةٍ سخيفةٍ أو شيئاً قد سمعه المرء لمراتٍ كثيرةٍ، وبالرغم من ذلك لا يمكنه تجنب الاستماع، أو صرف اهتمامه عن الحديث لدى محاولة التركيز على شيءٍ آخر. لهذا يكون من الصعب القراءة أو الانشغال بشيءٍ ما أثناء السفر بالقطار. وحتى في العربات الكبيرة يتحدث الناس بصوتٍ عالٍ بحيث اضطر إلى تغيير مكاني باستمرار لكي يتسنى لي العثور على مكان أستطيع فيه القراءة بهدوء.

كان هذا أحد الجوانب. اللغة تجذب فتضمن بذلك حضور الوعي ومرافقته الدائمة. ومن ناحية أخرى يبدو لي أنه لا يمكن الاستغناء عن اللغة في نقل المعنى أو في تثبيته في التواصل. يمكننا إذا أردنا التفاهم بدون اللغة أن نتواصل مستخدمين إشارات متعارف عليها، أي أن نقوم بإشارات معينة واضحة المعنى، من نوع الهز بالرأس وما إلى ذلك، ثمة مجموعةٌ كبيرةٌ من إشارات الإدراك خارج نطاق حقل التواصل غير اللغوي الضيق، مثل قطب الجبين، أو رفع الحاجبين، أو رفع الكتفين أو القيام بحركاتٍ دقيقةٍ تشير للآخر بأن «عليك الاحتراس!»، أو «غيِّر الموضوع!» وما إلى ذلك، بيد أن إشارات كهذه يصعب نقلها في التواصل. حيث يمكن للمرء لدى الاستفسار أن ينفي دائماً أنه كان يعني بها شيئاً. إذا لم تُثبت عبر اللغة يصبح نقل المعنى صعباً. هذا التعبير سيءٌ كما سترون لاحقاً، لأني سوف أرفض استعارة Metapher النقل، لكن لا يمكن

الاستغناء عن تثبيت المعنى بغية تكرار الرجوع إليه ضمن التواصل. يصعب على أية حال تصوّر نشوء تكوين التواصل الذاتي فقط من خلال وضع الجسد بشكلٍ غير لغوي وما شابه. ويبدو لي أن ثبات المواكبة المتكررة للمعنى في التواصل غير ممكن بدون اللغة. وكما ترون فإنني أحتاج إلى طراز آخر من العمليات وإلى نوع آخر من الحجج إذا أردت معالجة نسق التواصل، مقارنةً بما تعيّن علي قوله، لدى انطلاقي من الأنساق النفسية.

يكمن الأثر الإجمالي لهذه الأفكار في إمكانية افتراض أن أنساق التواصل وأنساق الوعي تتطور بهذا المعنى بشكلٍ مشتركٍ، وفي أن تطور اللغة يميِّز الوعي بالشكل المعهود لنا، لنقل يميِّزه عن المجال الذي تنجزه الحيوانات، لا سيما عن الإدراكات المعقدة التي تنجزها. هناك وعيٌ في الفهم المتوجه حسب المعنى من جهة، وهناك تواصلٌ مستمرٌ من جهةٍ أخرى، بحيث لا يتوجّب الخوف من الوقوع في مواقف لا يفهم فيها أحدٌ أحداً، وينقطع فيها التواصل، إذ أن التواصل من ناحية التكوين الذاتي ثابتٌ بما فيه الكفاية لكي يفرض نفسه مهما كانت الظروف، سواء أحدث انهيارٌ في البورصة أو نشبت حربٌ وما إلى ذلك. فالمرء يحتفظ بالرغم من ذلك بقدرته على الحديث عن هذه المجريات، ويمكنه أن يعلق عليها. وحتى لو أبيد جزءٌ من السكان، فمن شأن البقية الباقية أن تتحدث عما حصل وتتشاكى منه. التواصل إذاً كما الحياة متينٌ جداً، واختراعٌ للنشوء والارتقاء، ويتمتع بمرونةٍ شديدةٍ في الشكل بفعل التكوين الذاتي.

أعتقد أن استمرارية الأنساق المعتمدة على المعنى، أي استمرارية إعادة إنتاجها، قد نشأت بشكلٍ تطور نشوئي عبر اللغة، دون أن يكون هذا مرتبطاً بالإدعاء بأن الوعي أو التواصل يمكن اختزالهما باستعمال اللغة. فالقول بأن التواصل لا يحدث إلا عن طريق اللغة أمرٌ آخر، ولكن بعد نشوئه ذات مرة، تتوفر إمكانيات التعبير غير اللغوية، أو ما يسمى بالتواصل اللامباشر (ثمة

بحوث وافرة حول هذا الموضوع). بيد أن هذا يكون بعد تأسس وتوطيد أنساق التواصل، التي لما كان من شأنها النشوء بدون اللغة والتي توفر دائماً إمكانية الرجوع إلى اللغة. وبالمثل من شأن المرء القول فيما يخص الوعي، إن مقدرات الوعي كانت وتبقى مقدرات إدراك، كما هي الحال لدى الحيوانات، التي لا تحتاج للكلمات لكي يتسنى لها فهم الإدراك والتعامل معه. ثمة خلافات كبيرة في هذا الموضوع. ومسألة الاعتماد على الكلمة حتى في إدراك اللون هي مجالٌ للبحوث لدى ماتورانا[1]، ولكن بغض النظر عن كيفية النظر إلى هذا الأمر، لا يمكن على أية حال أن يكون الإدعاء بأننا لا يمكن أن نرى إلا ما يمكننا صياغته بالكلمات إدعاءً صحيحاً.

انطلاقاً من هنا، أريد تقديم بعض التعليقات القصيرة على علاقة المفهوم القائل بأن اللغة هي ترابطٌ بنيويٌ، وأن هذا يمثل وظيفتها، بنظريات اللغة المعهودة. من شأن هذا أن يعني بدايةً أن اللغة ليست نسقاً. اللغة ليست نسقاً. فمنذ تأسيس علوم اللسانيات المستقلة بحد ذاتها، والتي تقوم في الجوهر على أعمال فردينان دو سوسور في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (تقوم علوم اللسانيات بالمفهوم الحديث في الواقع دائماً على علم اللسانيات السوسوري، وتكاد لا توجد حالةٌ مماثلةٌ سيطر فيها كاتبٌ أو محاضرةٌ، فهي لم تكن حتى كتاباً، على اختصاص بأكمله كما حدث في هذه الحالة[2])، ينطلق

---

(١) انظر

Humberto R. Maturana, G. Uribe und S. G. Frenk, Eine biologische Theorie der relativistischen Farbkodierung in der Primatenretina. In: ders., Erkennen: Die Organisation und Verkoerperung von Wirklichkeit. Dt. Braunschweig: Vieweg 1982, S. 88-137.

(٢) انظر

Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale. Veroeffentlicht von Charles Bally und Albert Sechehaye, kritisch herausgegeben von Tullio de Mauro, Paris: Payot 1972.

المرء حسب سوسور من أن اللغة نسقٌ، وذلك لأسبابٍ مختلفةٍ، ولكن ليس بمفهوم يقول بأن النسق يعتمد العملية، بل أكاد أن أصفه بأنه نسقٌ بسيط البنية. فهذا المفهوم للنسق يَسند البنى والنحو والاختلافات مفهومياً إلى بعضها البعض، دون أن تكون طبيعة عملية النسق واضحة. يميّز سوسور بين "langue" اللغة وبين "parole" الكلمة، بين الكلمات المحكيّة واللغة ذاتها، ولكن تبقى ماهية العملية الأساس غير واضحة من الناحية التجريبية العينية. اللهم إلا إذا استند المرء إلى التواصل، بيد أن هذا القرار من شأنه فرضَ الفصل بين ما هو نفسي وما هو اجتماعي خلافاً لما هو معهود في علوم اللسانيات.

هذا أحد الجوانب: اللغة ليست نسقاً. أما الجانب الثاني فيتمثل بأن اللغة لا تملك نمط عملياتٍ خاصٍ بها. لا توجد عملياتٌ لغويةٌ خارج نطاق التواصل أو التفكير اللغوي. يتعلق هذا بعمق مصطلح العملية، وبالدقة المطلوبة لتحديد المرجعيات التجريبية، ولما يجب إقصاءه عبر مصطلحٍ كهذا. أن لا تكون اللغة تواصلا بحد ذاتها هو أمرٌ يتعلق أيضاً بأن التواصل يتطلب أكثر من متحدث. إذ لا بدَّ دائماً من وجود شخصٍ ما يستطيع تلقف وفهم ما قيل. يسعى مصطلح التواصل، وسأعود إلى هذا فيما بعد، إلى جمع هذين الجانبين، بينما ما يتم التصويب عليه بكلمة "parole" أو بالكلمات يتجه نحو لفت النظر فقط إلى الفعل أي إلى فعل التكلّم.

لذلك هناك حدٌّ فاصلٌ ثالثٌ مفاده أن استعمال اللغة بالاستناد إلى نموذج الترابط البنيوي لا يشكل فعلاً act. ذلك لأن اللغة تتطلب الفهم دائماً لكي يكون بوسعها المتابعة. إن الاختلاف بين نظرية التواصل كما أتصورها ونظرية فعل الكلام speech-act-Theorie أو نظرية الفعل التواصلي يكمن في مسألة احتواء وحدة التواصل للفهم أو عدم احتوائها له. عند الانطلاق من أن التواصل مبنيٌ على مفهوم الفعل، أي على التبليغ فقط، أي اعتبار ما أفعله على سبيل

المثال الآن هنا تواصلاً يترك الفهم في الخارج، عندها تصبح هناك ضرورةٌ لاتخاذ إجراءاتٍ تصحيحيةٍ على النظرية. يراعي الفاعل أو المُبلِّغ، إذا عَمِل بشكلٍ عاقلٍ، شروط الفهم، فلا يقول شيئاً يعرف أنه لا يمكن أن يُفهَم. أو عندما يلاحظ ذلك فمن شأنه أن لا يتابع الحديث. لو كان الأمر كذلك لأُقصِيَ المُستقبِل بدايةً من فعل الكلام أو من التواصل، ولأُعِيدَ إلى النظرية باعتباره ضابطاً لفعل الكلام فقط. إن المُستقبِل أو لنقل بشكلٍ أدق الفهم ليس مقصوداً في التواصل ذاته، بل هو مجرد تأثير يعتبرُ محتملا، وعندها يتم التساؤل ممن، ولا بد عند ذلك بالطبع من العودة ثانيةً إلى الذات.

عندما أفكر بما يُميّز مفهوم التواصل هذا عن نظرية الفعل التواصلي لدى هابرماس[1]، أرى أن المرء يملك أحد خيارين: إما أن يفهم اللغة باعتبارها فعلاً، دون أن يضم الفاهِمَ إلى وحدة الفعل، ويبني طبقاً لذلك في الفعل إجراءاتٍ من عناصر ضبطٍ أو عناصر عقلانيةٍ أو حساباتٍ أو أن يعتمد إجراءاتٍ معياريةٍ، كما لدى هابرماس. عندها يتعرض الفعل لضغط التفكير بفعل الشروط العقلانية أو بفعل التصورات المعيارية، لأن الفاهِمَ يكون مقابلاً ولا بدَّ من أخذه بعين الاعتبار بشكلٍ أو بآخر. وإما أن تُبنى النظرية بحيث يكون الفهم في التواصل دائماً جزءاً من وحدة الفعل ومن الوحدة الأساسية للنسق. عندئذ يتم التوصّل إلى نظريةٍ أخرى لا ترزح تحت عبء المعيارية والعقلانية. وكما يبدو لي لا يقف المرء عندها أمام ضرورة التمييز بين أنماطٍ مختلفةٍ من فعل الكلام أو من الفعل التواصلي، أي التمييز على سبيل المثال بين الفعل الاستراتيجي والفعل بمعناه التواصلي أو المتجّه للإجماع أو المتجّه للتفاهم كما يفعل

---

(١) انظر Jürgen Habermas, Die Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

هابرماس، بل يمتلك عندها مصطلحَ تواصلٍ أكثر شمولاً. ستكون فائدة مقارنة كهذه بين النظريات محدودةً، إن اعتبرت مفيدةً أصلاً، بيد أنها توضح أنه لا بدَّ من اتخاذ القرارات، وأن السؤال دائماً هو، أين تقع نقطة القرار. هل يتعلق الأمر هنا بمسألةٍ أيديولوجيةٍ أم أن المرء قد قرأ أشياءً مختلفةً وحسب، وبالتالي يعتبر أشياء مختلفة مهمة؟ يستند هابرماس إلى نظريات فعل الكلام، في حين أن التفاهم لدى سيرل[1] الذي وضع نظرية فعل الكلام ليس بسيطاً جداً. بيد أن المسألة الجوهرية تكمن في كيفية بناء مصطلح التواصل، وهذا يتعلق بنظرية اللغة. في مراسلاتٍ سابقةٍ بيني وبين هابرماس، كانت إحدى مآخذه علي، أنني لا آخذ في نظرية الأنساق منجزات علوم اللغة بعين الاعتبار. وهذا صحيح بالفعل. عندما يرى المرء أن علماء اللسانيات ينطلقون من خيارٍ محددٍ للنظرية، ومن مصطلحاتٍ معينةٍ لا استخدمها، يضطر عندها للقيام بترجمةٍ شاقةٍ جداً لكلِّ شيء. ومن ثم يغدو الكثير عديم الأهمية أو لا يرِد أبداً. أما الربط المعياري للفاعلين على سبيل المثال فلا بدَّ من إعادته ثانيةً بطرق أخرى، لكن ليس عن طريق مصطلح التواصل.

ذكرت هذه الملاحظات بغية توضيح الجبهات النظرية. عندما يفهم المرء اللغة باعتبارها ميكانيكيةً للترابط البنيوي لأنساقٍ غير متجانسةٍ ومختلفةٍ تماماً، لا تكون اللغة نسقاً، ولا يكون لها أسلوبٌ عملياتيٌ خاصٌ بها، فالأساليب العملياتية إما أن تكون تواصلاً، أو تكون فهماً وإدراكاً واعياً لمعنى اللغة. واللغة ليست فعلاً ـ على الرغم من اتخاذها صفات منسوبة تخص الفعل، حيث يُرجع المرء بلاغاً ما إلى شخصٍ معيّنٍ ويعرف من يجب سؤاله في حال عدم فهم هذا

---

(١) انظر John R. Searle, Sprechakte: Ein sprachphilosophischer Essay. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

البلاغ، أي أنه يعلم العنوان الذي يستطيع التوجّه إليه. هذا واضحٌ، إلا أنه يتعلق فقط بظاهرةٍ ثانويةٍ في التكوين الذاتي للتواصل لا بوحدة التواصل الأوّلية والأساسية والجوهرية. إذاً لا بدَّ لنا من أن نتخلى عن ثلاثة جوانب معهودة لنظرية اللغة، ألا وهي: نسق، عملية، فعل.

بيد أنه من الممكن تناول عنصرٍ آخر إن تم تغيير تعريفه بشكلٍ مناسبٍ، أي تناول أحد أقدم التصورات في هذا السياق وتحديداً ذاك الذي يقضي بأن اللغات هي استخدامات للإشارات. اللغة استخدامٌ للإشارة. يعود هذا التصوّر إلى مراحل مبكرة في العصور القديمة، على الأقل إلى نظرية الفلسفة الرواقية، حيث تم العمل في البدء عبر التمييز بين الكلمة والشيء، بين verbum و res. بذلك تكون اللغة تصويراً للأشياء في الوعي، وإمكانيةً للحديث داخلياً عن الأشياء بالأسماء الصحيحة وباستخدام الإشارات الصحيحة. وكانت معرفة الأسماء الصحيحة للأشياء دائماً من ميزات الحكماء المهمة حتى عهد أفلاطون وبطبيعة الحال في تقاليد الأديان الأكثر قِدماً. وكان هذا يتطلب قدراً معيناً من النقاء. أذكر أنني قرأت لدى أفلاطون، بأنه لا بدَّ للمرء من أن يكون نقياً لكي يعرف الأسماء الصحيحة. وطبعاً كان إعلان أسماء الأشياء من أعمال الخلق التي تمكّن الإنسان من التعامل مع العالم بشكلٍ مستقلٍ، ومن ومراقبته من عن بعد في الوقت ذاته. إذاً كان الإنسان في الخارج وكان إما مكّاراً داهيةً أو عاقلاً أو كليهما، لكي يستطيع إدراك البعد عن الأشياء عبر التحكم بالإشارات.

كان علم الإشارات من هذه الناحية جزءاً من نظرية اللغة. إلا أن الأمر تغيّر مع سوسور. وعلى أية حال تغيّر في علم الإشارات والرموز الحديث Semiotik أو Semiologie إذا استخدمنا المصطلح الفرنسي. والفرنسيون يتحدثون اليوم بدورهم عن Semiotik. يتناول علم الرموز الصور بشكلٍ أكثر تعقيداً، بحيث تكون الإشارات والرموز والأشياء المُشار إليها داخل اللغة. ويقول بأنه لا يمكن

امتلاك كلمات إن هي لم تُشِر إلى شيءٍ محددٍ، بيد أن المُشار إليه ليس هو الشيء الموجود في الخارج. تطورت منذ سوسور نزعةٌ إلى النظرية البنائية التي تميّز بين المُسمي أو المُشير signifiant والمُسمَى أو المُشَار إليه signifié . نزعة اعتبرت هذا الاختلاف بذاته شرطاً لعمل اللغة، وكذلك شرطاً لحيثية أنه يمكن للغة ذاتها أن تصنع الاختلافات، دون أن يعيقها الواقع عن ذلك. حيث يمكن للمرء تشكيل كلماتٍ كثيرةٍ للتفاحة، ويمكنه تمييز التفاح حسب أنواعه، أو تشكيل كلماتٍ للرياح أو لحالات الطقس أو للأبنية وما إلى ذلك. وبوسع المرء تشكيل مصطلحاتٍ في مجال القانون لصِيَغ الدعاوى، بحيث تكون لها أسماءٌ تميّزها إذا اقتضت الحاجة إلى التمييز. كما يمكنه زيادتها أو إكمالها أو توسيعها أو تحسينها من خلال تمييز الإشارات، دون أن يضاعف هذا الأشياء في الواقع أو أن يزيد من عددها. ومن خلال كلمةٍ جديدةٍ لنوعٍ من التفاح لا نكون قد امتلكنا هذا النوع من التفاح. بل يكون هناك داع لتأليف كلمةٍ جديدةٍ، عندما يتم اكتشاف نوع من التفاح يختلف طعمه عن التفاح الآخر أو ينضج في وقتٍ آخر.

إنَّ تحوّل نظرية اللغة البنائي هذا يعني أن المرء يمتلك الآن بنيةَ تمييزٍ أكثر تعقيداً، ويتساءل بالتالي عن المعنى الفعلي للإشارات والرموز. إنها تشير إلى ما يعنيه الاستعمال اللغوي، أي معنى التفاح، لكنها لا تطال التفاح نفسه. أو أنها تشير إلى ما فكّرت به الذات لدى استخدامها هذه الكلمة، وبذلك تغدو نظرية الإشارات غير واضحةٍ لأنها تشير إلى الحالة الداخلية للمتكلم. عندما يتكلم المرء عن أشياءٍ معينةٍ يمكن استنتاج أنه يفكر بهذه الأشياء على الأرجح. لذا يكون المرء أمام التباس في مرجعية استخدام الرموز. وهذه إحدى الصعوبات التي أواجهها إزاء نظرية الرموز والإشارات، على الرغم من أنني غير متمرّسٍ بها، بل أتابعها عن بعد ومن موقع من هو غير مؤمنٍ بها. لذلك اعتبروا ما قلته حافزاً لكم في أقصى الأحوال لقراءة المرجعيات المتوفرة.

أكتفي بهذا القدر من الحديث عن المرجعية المضاعفة للذاتي والموضوعي المرتبطين بالإشارة. هناك نقطة أخرى توطدت في الأدبيات يمكن إعادة بنائها من خلال منهج تمييزي. فمنذ الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس Charles S. Peirce الذي يُدرَج اليوم أيضاً في عداد علماء الإشارات والرموز، أصبح الوجود الدائم لبنيةٍ ثلاثيةٍ واضحاً، أي من ناحيةِ ما يدل على شيء، ومن ثم المدلول في هذا لا يلعب دوراً كبيراً إذا تم التفكير بشيءٍ خارجي أو بانطباعٍ ذهني أو بصورةٍ أو بمحتوى معنى الشيء الخارجي؛ والتأثير الذرائعي البراغماتي (وهذه مفردة تخصصية تعود لمطلع القرن العشرين)، أي لصالح من؟ ولأية غاية تستخدم الإشارة للدلالة على شيءٍ ما. صيغت هذه البنية الثلاثية بشكلٍ «براغماتي» تبعاً لاتجاه ذوق فلسفة العصر. لذلك ما زال لدينا في الكتب المعاصرة ضمن علم الإشارات والرموز Semiotik ونظرية اللغة ذلك التساؤل عن العناصر البراغماتية: علم النحو Syntaktik بوصفه البنية، وعلم الدلالات Semantik بوصفه دلالة على شيءٍ ما، والتداولية Pragmatik تبعاً للتقسيم الشهير بوصفها إجابةً على الأسئلة: ما هي الغاية؟ وما الذي يرادُ التوصّل إليه؟ ومن يريد فهمها؟ وإلى من تم توجيهها؟ وهكذا دواليك.

يمكن الآن إعادة صياغة هذه البنية الثلاثية بالاستعانة بالأفكار الخاصة بالتمييز والتشكيل ومعاودة الدخول، كما ورد في المحاضرة الرابعة. حيث يمكن تصوّر التمييز بين الدال والمدلول بوصفه تمييزاً يكمن في الإشارة. وهذا يمكِن صياغته في اللغة الفرنسية والانكليزية بشكلٍ أسهل من اللغة الألمانية، لصعوبة استعمال كلمة «الدال» Bezeichnendes الألمانية. لذا ينزع المرء في اللغة الألمانية إلى القول بأن الإشارة تشير إلى شيءٍ معينٍ، وبذلك إلى اختزال البنية الثلاثية وجعلها ثنائية، أي إلى الإشارة وإلى المُشار إليه. بيد أنه أجدى للنظرية، أن يملك المرء ثلاثيةَ مصطلحات، كما هي الحال مع "signifiant" و "signifié" و

"signe" أي «الدال» و «المدلول» و «الإشارة». وإذا حافظ المرء على هذه المصطلحات يمكنه استعمال مصطلح الإشارة للدلالة (وأقول هنا عن قصد: دلالة) على تمييزٍ في هذا السياق. الإشارة هي وحدة التمييز بين الدال والمدلول. والإشارة بحد ذاتها هي في الوقت نفسه إشارة. كلمة إشارة هي إشارة لوحدةِ تمييزٍ ما. انطلاقاً من هذا تنشأ أفكار بخصوص علم إشارات ورموز من الدرجة الثانية جديرٍ جداً بالاهتمام، بيد أنه لا يزال في بداياته ويبقى مقتصراً على علم الإشارات والرموز، ما يعني عدم تمكنه من إدراك الاتصالات العابرة للاختصاصات[1]. يتوجب انطلاقاً من هنا مقارنة علم الإشارات والرموز من الدرجة الثانية بعلم التحكّم من الدرجة الثانية أو بالمراقبة من الدرجة الثانية: أنا أراقِبُ مراقِباً، أو أدلُ إلى إشارة. وعندما أقول إني أدلُ إلى إشارة فأدلُ عندئذٍ إلى تمييزٍ بين الدال والمدلول أستخدمه أنا أو يستخدمه شخصٌ آخر. أي أنني أُرجِعُ ذلك إلى تمييزٍ، كما أشمل عندها أيضاً نظرية البقعة العمياء، ما يعني أن من يستخدم إشارةً ما لا يمكنه استخدام وحدة الدال والمدلول باعتبارها وحدةً، ولا بدَّ له من امتلاك مصطلح الإشارة لكي يدل إلى مصطلح الإشارة، أي أن يقوم بذلك بشكلٍ ذهني وبوصفه مراقِباً من الدرجة الثانية.

ويمكنه عندها أيضاً إدخال شكل معاودة الدخول reentry، أي الحديث عن معاودة دخول التمييز في المُمَيّز والقول، بأن التمييز القديم بين verba و res، أي بين الكلمات والأشياء يُستنسخ داخل اللغة الآن بوصفه تمييزاً بين الدال والمدلول. يتعلق الأمر هنا بانفكاكٍ عن العالم الخارجي. حيث نجعل النسق مع سوسور حيادياً إزاء تغيّرات العالم، ونستخدمه فقط لكي ننتج الاختلافات،

---

(١) راجع:
Dean MacCannell und Juliet Flower MacCannell, The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture. Bloomington: Indiana UP 1982.

ولكي نعمل بالاختلافات ضمن علم الإشارات الرموز وضمن اللغة. أما التمييز الأصلي الذي عمِلَت به النظرية الأوروبية القديمة فيصبح الآن شكلاً لمعاودة الدخول وحسب، ويصلح بالتالي فقط في اللسانيات ذاتها أو في علم الإشارات الرموز. لا بدَّ من افتراض توافق هذه اللغة مع كل أنوع العالم الخارجي، واستجابتها فقط للضرورة الداخلية لمخزونٍ إضافي أو مُدّخر من الإشارات. يتحكم النسق بنفسه بالنظر إلى ماهية الكلمات التي لم تعد موجودةً أو لم تعد تستخدم، وماهية الكلمات الإضافية الموجودة، وماهية مرجعيات اللغة التي لا تزال تلعب دوراً أم لا.

إذا كانت هذه الرؤية صحيحة، يوجد عندها في علم الرموز تطورٌ يوازي ما يحدث في علم التحكّم من الدرجة الثانية second order cybernetics أو في نظرية الأنساق المراقِبة، بالتحديد تحوّل إلى صياغاتٍ تعمل عن طريق معاودة الدخول، عن طريق معاودة دخول التمييز إلى المُمَيَّز. في مجال الكلمات، لدى الانطلاق من verba و res أي من الكلمات والأشياء، تكون الكلمات إشارات بمعنى الاختلاف بين الدال والمدلول.

لقد تطرقت لهذا الآن بسبب انطلاق نقاشٍ في نظرية الفن ومواضع أخرى يتناول دمج نظرية الأنساق بعلم الإشارات والرموز دمجاً توحيدياً. لذا أرى ضرورة الرجوع إلى هذا المستوى من التجريد، لكي يتسنى القيام بذلك. وسنصبح على الأرجح أمام تأثير لهندسة نظرية يفضي إلى التكامل، لكن دائماً مع تغيّرات مناسبة في الهندسة في الأجزاء المتكاملة. أما مدى استفادة علم الاجتماع من هذا السياق، فليس واضحاً بعد حتى لي. وأعتقد أنه لا بدَّ من إضافة إنجازات نظرية أخرى لكي تتضح الفائدة، ومن أهمها بالتأكيد ما أربطه بالترابط البنيوي وباللغة أيضاً، أي الحصرية أو تأثير الاستبعاد وتأثير التزايد على السواء.

يدخل هذا في النقاشات على مستوياتٍ ملموسةٍ، فكما تلاحظون لدى

إطلاعكم على النقاش الذي دار وما زال يدور في مجال البيئة، انطلاقاً من الفرضية القائلة بإمكانية الحديث عن البيئة ليس إلا، وأننا في المجتمع نجد صعوبةً في تغيير الأوضاع البيئية بشكلٍ مباشرٍ وبمعزلٍ عن إيقاعات التواصل وعن بطء وتمايز أنساق التواصل. يعتمد النسق على التواصل ويمكن أن يواجه بالطبع المحن والكوارث، التي لا يكون تأثيرها عن طريق التواصل، ولا عن طريق التشويش، بل تؤدي ببساطة إلى دمار النسق. كما تلاحظون في هذه الأفكار فإن النسق حسّاس جداً تجاه الوعي. وإذا افترض المرء، أن مجمل الترابط البنيوي يُنظَّم عن طريق الوعي، تكون عند ذلك مقدرة إدراك الوعي بمثابة عنق الزجاجة: فما الذي يراه المرء مثلاً لدى تجوله في الغابة دون أن يكون خبيراً بالغابات؟ هل يرى أضرار الأشجار أم لا يراها؟ وإذا رآها وحدد هويتها بوصفها أضراراً للأشجار، فهل يتحدث عنها أم لا يتحدث؟ عندما يتم الأمر عن طريق الوعي ولا يحدث سوى سقوط الأوراق عن الأشجار مثلاً، عندها تسقط الأوراق عن الأشجار لا أكثر، وعندما تفوح رائحة غازات السيارات الكريهة مثلاً، تكون لغازات السيارات رائحةٌ كريهةٌ لا أكثر. جرى الاعتقاد لزمنٍ طويلٍ أن الرائحة الكريهة من صفات السيارات، وأنه إذا كثُرت السيارات، انتشرت الرائحة الكريهة بشكلٍ أكبر. بدا وكأنه لا يمكن حلّ هذا الارتباط، وتم إدراكه وكأنه مُحكَماً. عندما تتغيّر الإدراكات يمكن لهذا أن يضغط سياسياً نحو اتخاذ قراراتٍ في الأنساق الاجتماعية عن طريق الحركات الاجتماعية. قراراتٌ يتعيّن على الحركات بعد ذلك التعامل معها عن طريق التواصل، وكما يبدو فإنها تواجه متاعب كبيرة في هذا التعامل.

أورد الآن هذا المثال فقط لأبيّن أنه لدى مشاركة المرء بسلسلة القرارات هذه، سيصل بسرعة إلى ظواهر تحوز على الاهتمام بشكلٍ عام، وعلى اهتمام علم الاجتماع بالذات.

أود أن أتوقف عند هذا الحد. وسأتناول في الفصلين التاليين أفكاراً نوعيةً

حول العملية التي تُنتج النسق الاجتماعي، أي عملية التواصل. وسيتعلق الأمر في البداية بأفكارٍ عن المنحى الذي يجب أن نسلكه بغية تفصيل مفهوم التواصل، لكي يكون ملائماً. وملائمة المفهوم هي إحدى التقنيات التي أشدد هنا على إبرازها. حيث لا يتم الأمر بشكلٍ اعتباطي ودون مراعاة الأعراف والتقاليد النظرية، لكن لا بدَّ من أن تتوفر لنا إمكانية صياغة الخيارات بشكلٍ واعٍ في هذا المجال. نحن نُجبِر أنفسنا من خلال طبيعة النظرية على تعريف العملية التي تُنتج نسقاً اجتماعياً، ونجبر أنفسنا أيضاً على القول بأنه لا يمكن وجود إلا عملية واحدة، ولا يمكن أن تكون مزيجاً من عمليات، ذلك لأن شكلاً وحيداً فقط من العملية يمكنه أن يُنتج نسقاً من نمطٍ معيّنٍ. وهكذا كما نُعرِّف الحياة من خلال تدويرية كيميائية حيوية مثلاً، أو الوعي من خلال تركيز الانتباه وربما من الأفضل القول من خلال إمكانية حدوث الانتباه، يطرح السؤال نفسه، هل بمقدورنا إعادة بناء علم الاجتماع بالمعطيات النظرية بحيث يتوجب وجود عملية واحدة، ولا يجوز إلا أن تكون هناك سوى عملية واحدة وحيدة؟ عندما نسلك هذا النهج يُطرح السؤال عن العملية التي تدخل في الحسبان. أعتقد أنه لا يدخل فعلياً في الاعتبار سوى التواصل بوصفه عمليةً اجتماعيةً صميمةً، حيث لا يتضمن ولا يشمل سوى التواصل فقط لحدوث حضورٍ متزامنٍ، أي لتفاعل نسقَيٍّ وعيٍ على الأقل. الاجتماع البشري مبني في جوهر العملية وليس مجرد تأثيرٍ يمكن حدوثه أو لا يمكن حدوثه، كما يقضي مفهوم الفعل. سوف أتناول التواصل في الفصل التالي لأرى مدى التبعات التي سنتوصل إليها في ما يتعلق بعلم الاجتماع.

القسم السادس

التواصل بوصفه عملية مراقبة ذاتية

المحاضرة الثالثة عشر

سيداتي سادتي، بقيت أمامنا محاضرتان، وفي هذه المحاضرة سأحد مجدداً من مساحة المادة التي سأتناولها لتقتصر على الأنساق الاجتماعية. ما لا يعني أنني سأتخلى عن النظرية، لكن هناك ما يشبه مفعول القُمْعِ. كان لدينا نقاشٌ عامٌ جداً عن نظرية الأنساق في سياق التطورات الجديدة في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وذلك بعد مدخلٍ قصيرٍ عن الطريق المسدود التي وصلت إليه نظرية الأنساق في علم الاجتماع. تَبِعَ ذلك قسمٌ اهتم بالمقارنة بين الأنساق النفسية والأنساق الاجتماعية انطلاقاً من مفهومي المعنى والزمن. أي أن التعاطي كان مع نوعين من الأنساق يختلفان كثيراً عن بعضهما البعض. لكن في نهاية هذه المحاضرة سأقتصر على تناول الأنساق الاجتماعية، ما يعني أنه هناك نوع من الانتقال إلى محاضرةٍ من شأنها أن تحمل عنوان الأنساق الاجتماعية. بينما تبقى خيارات النظرية وتعريفات النظرية التي وضعناها في المحاضرات السابقة مُلزِمةً. ينطبق هذا بالدرجة الأولى على النقطة المركزية التي قلما نجدها بارزةً في الأدبيات ذات الصلة والتي تقول بأن النسق يُنتَجُ من العملية بالكامل ومن ثم يتم تعريفه أثناء المراقبة. لدينا العملية بوصفها مُنتِج النسق، وعلينا أن نضبط النظرية بحيث تستند إلى هذه العملية، ما يعني أنه علينا أن نجمع التفكير في نظرية الأنساق ونظرية التواصل، لأن هذه العملية كما قلت من قبل هي التواصل.

إذاً تظهر نظرية الأنساق ونظرية التواصل في سياقٍ وثيق. ما يعني أنه علينا بدايةً أن نتساءل عن كيفية فهمنا للتواصل (بالمناسبة أصبح هناك اليوم كليات

«لعلوم التواصل» وثمة حديث عن «التواصل» في حقول علمية مختلفة)، كما علينا أن نبحث في مفاهيم التواصل الموجودة في الأدبيات المنتشرة، ويبدو لي أنه قلما يوجد من يقوم بهذا البحث. لأنكم تفكرون عموماً أن التواصل عبارة عن عملية نقل، وهذا ما تجدونه في الأدبيات أيضاً: فإما أن تكون مرسل التواصل او مستقبِله، ويستلم الآخر أو الشريك البلاغ أو الخبر أو المعلومة، بحسب الصياغة المطروحة، والتي تكون أولاً هنا ثم تنتقل إلى هناك، وتشارك أنت بهذا بشكلٍ فعّالٍ ومباشرٍ أو بشكلٍ غير مباشر. لم يتم البحث في هذا الشرط المسبق في أدبيات علوم السيبرناطيقا في خمسينيات القرن العشرين. واتجهت الكثير من البحوث التقنية إلى حساب إمكانيات الخلل وسعة النقل في عمليات النقل هذه.

أما اليوم فهناك نقد لنموذج النقل هذا، لكنه مخبأ نسبياً. لا يريد ماتورانا مثلاً أن يُعرِّف التواصل أو استعمال الكلام كما يسميه بوصفه عملية نقل بل بوصفه التنسيق العظيم Super koordination لتنسيق الكائنات الحية(١) (Organismen). هناك اعتراضات أخرى تركز كما يبدو لي على نقطتين. ربما تكون النقطة الأولى سطحيةً. لوحظ دائماً أنه لا يتم إعطاء شيءٍ أثناء التواصل. الشخص الذي يُبلِّغ بشيءٍ لا يفقد معرفته. لا يشبه الأمر العملية الاقتصادية التي يدفع فيها المرء مالاً فلا يبقى هذا المال بحوزته، أو لا يحتفظ الشخص الذي منح ملكية الشيء بملكيته لهذا الشيء، بل أننا في التواصل أمام عملية لها مفعول مضاعِف بشكلٍ جلي. فالبلاغ يعرفه في البداية شخص واحد ثم يعرفه شخصان أو مائة أو ملايين بحسب الشبكة التي نعتمدها. وحتى إذا تمسكنا مجازاً بالنقل نكون أمام عملية نقل غير معهودة، حيث لا يضيع شيءٌ بل يتضاعف وحسب.

نجد في كتابات ومقالات ومحاضرات مختلفة لجريجوري باتيسون التصور

(١) راجـــــع Humberto R. Maturana, Biologie der Realitaet. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 121 ff. und S. 361 ff.

بأن التواصل يُعنى بإنتاج الإسهاب Redundanz، أي المعرفة الفائضة، وهي فائضة من وجهة نظر الشخص الذي يود الاستفسار عنها[1]. فإذا قام «أ» بإبلاغ «ب» بشيءٍ ما، يصبح بإمكان «ج» أن يسأل «أ» و «ب» عنه. وإذا تم بثّ شيء ما عبر التلفاز يمكنكم أن تسألوا كلَّ شخصٍ تقريباً عما تم بثه. يجري إنتاج المعرفة بكمياتٍ فائضةٍ، والمعرفة تضاعف نفسها، أما التأثير الناتج عن ذلك فيكون ارتفاع نسبة النسيان أو إغفال محتويات التواصل الراهن بشكلٍ كبيرٍ. فمعارف البارحة لا تهمنا اليوم. هذا الوصف للفائض هو وصفٌ للتواصل، لكن هذا لا يعني شيئاً بعد لمفهوم العملية. ما هي العملية التي نحن إزاءها؟ كيف نصف العملية التي تُنتِج الفائض ثم التعامل الانتقائي، أي التي تُنتِج الوفرة والانتقاء؟ لم يُقلْ شيءٌ بعد عن هذا في هذا النقد المهم لنموذج النقل.

هناك نقدٌ أقل انتشاراً لكنه باعتقادي أشد عمقاً. يتعلق الأمر هنا بالسؤال: ألا يشترط نموذج النقل بالنسبة للمُراقِب والمشارك على السواء أن يعرف المرء حالة المشاركين، أي أن يعرف المرء معنى معرفة معينة في ذهن «أ» ومعنى هذه المعرفة في ذهن «ب». علينا في الواقع أن نعرف ما في داخل ذهنيهما لكي يتسنى لنا إثبات أنه الشيء نفسه. وذلك لأنه إذا كانت المعرفة في ذهن «ب» تختلف عنها في ذهن «أ» يكون من الصعب علينا التحدّث عن التواصل. لكن كيف السبيل لمعرفة ما يعرفه شخصٌ ما؟ وكيف يمكننا أن نعرف أن معلومةً معينةً مثل الحافلة كذا تصل إلى الجامعة مثلاً هي نفس المعلومة الموجودة في أذهان الجميع؟ فالبعض يفضّل التنقّل بالحافلة، والبعض الآخر لا يفضّل ذلك. ثمة من ينسى باستمرار رقم الحافلة وعليه أن يسأل من جديد

---

(١) راجع:

Gregory Bateson, Oekologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 524 ff.

منزعجاً من نفسه. وثمة من ليس لديه هذه المشكلة. كلما تصورنا الأنساق ميدانياً بشكلٍ ملموسٍ أكثر وانطلاقاً من نظرية الأنساق ازدادت صعوبة التفكير بوجود نوع من المساواة أو على الأقل التشابه بين المعارف. أو بصياغةٍ أخرى وبالعودة إلى المراقِب: بوسع المراقِب أن يقول بالطبع: إن هذا الشيء هو نفسه، كما تعاملنا مع انتقال هذه المحاضرة من قاعة إلى أخرى بوصفه مسألة تم فهمها من قبل الجميع. تواصلنا وما نعرفه هو أننا تواصلنا. لا أعرف كيف تشعرون بالأمر عندما يكون عليكم الانتقال إلى قاعةٍ أخرى، أو ما هي الجهود النفسية التي ستبذلونها لفهم الأمر بعدما قيل في المرة السابقة أن الانتقال لن يحصل. نتذكر التواصل. لماذا لا نقتصر كلامنا على التواصل منذ البداية، لا سيما وأن الأمر سيكون من الصعوبة بمكان لو كان التواصل مضطراً دائماً للتثبت من الأوضاع العينية الملموسة للذوات المشاركة بالتواصل، أكانت أفراداً أو أنساقاً اجتماعيةً كاملةً كالنقابات مثلاً. ما هي حالة النقابة الراهنة في لحظة التوقيع على عقد ما. ما الداعي لمعرفة ذلك؟ ما هو الجهد الذي من شأنه أن يُبذل وما مدى التأخير الزمني الذي له أن يحصل إذا كان لا بدَّ من التثبت من ذلك في المجالين النفسي والاجتماعي؟ هل من شأن انشغال التواصل الدائم بذاته وبشروطه الخاصة أن يفضي به إلى طريقٍ مسدود؟ لكن ربما لا داعي أبداً لكل ذلك.

نضيف إلى هذه الحجج حجةً ثالثةً من شأنها أن تزول بمجرد أن ننتقل إلى التواصل الكتابي. يمكننا أن نقول أن التواصل يتوقف على تزامن البلاغات والفهم. إذاً لا يحصل أن أقولَ شيئاً ما والآخر يفهم ذلك في وقت متأخر، بل يحصل ذلك بالتزامن عبر الأصوات الموجودة، حيث يسمعني في اللحظة التي أتكلم فيها. التأخير بين الكلام والسماع طفيفٌ جداً بحيث لا تتم ملاحظته. أنطلق بدوري من أنكم تسمعون ما أقول في اللحظة التي أتكلم فيها. إن تزامن التواصل هو الجانب الجوهري الذي نتعرف من خلاله على وحدة العملية،

على الأقل فيما يخص التواصل الشفهي الذي يتبادر إلى أذهاننا أولاً. التواصل يتم بالتزامن وفي مكان محدود أو مُعرّف من خلال التواصل، فمن يسمع شيئاً، ومن يجلس أمام التلفاز مثلاً يفهم في هذه اللحظة ما يقال، وهذا الأمر يوفر علينا مواصلة التفكير في وحدة التواصل.

لا تظهر معضلة كيفية التثبُت من وحدة التواصل الذي يحصل في ظل اتساع المساحة الزمنية إلا بعد أن نفكر فيما إذا كانت بلاغات النصوص القديمة تواصلاً ـ مثلاً عندما نقرأ أرسطوطاليس أو هوميروس وحتى دون أن نعرف ما إن كان قد عاش أصلاً. لكن هذا الجانب الضامن للوحدة في البداية، أي استبدال الوحدة التحليلية بعلاقة مكان/ زمان، هو جانب هام في التواصل لا يتم توضيحه في الواقع في نظرية النقل.

والحال أنه لا يتم نجاح نقد موجَّه لنظرية أو نموذج بالطبع إلا إذا قدّم بديلاً: وإذا لم يكُن التواصل نقلاً فماذا يكون إذاً؟ التصور الذي سأرسم معالمه الآن والذي عالجته بإسهاب في كتاب «الأنساق الاجتماعية» Soziale Systeme يستخدم تقسيماً له جذور من العصور القديمة وكان قائماً على أية حال في «المدرسة الفلسفية الرواقية» Stoa ويقوم في النقاشات الحديثة لا سيما عبر نظرية اللغة لكارل بوِلر التي أصبحت معروفة في بداية ثلاثينيات القرن العشرين وانتقلت إلى أمريكا وانحلت نوعاً ما في نظرية «أفعال كلام»[1] (speech acts). يتعلق الأمر في كل الحالات بتقسيم ثلاثي تمت صياغته بأشكال مختلفة، لكنه كان يركز في الواقع دائماً على ذات جوانب التواصل. أتحدث هنا لتحديد بعض المصطلحات عن «المعلومة» أي عن المحتوى، وعن «البلاغ» وعن «الفهم».

---

(١) راجع: Luhmann, Soziale Systeme, Kap. 4; und Karl Bühler, Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache. Berlin: Fischer 1934.

هناك تباين في المعالجة النظرية للترابط الثلاثي لهذه المصطلحات عندما ننطلق من نظرية الفعل Akttheorie يكون أمامنا إمكانية تحديد أفعال مختلفة، وذلك بحسب ما يقف في المقام الأول: المعلومة أم السلوك التعبيري أم فهم المتلقي. هناك كمٌّ هائلٌ من الكتب التي تتناول هذا الموضوع تحت التسمية «فعل الكلام» "speech act"، أوستين Austin وسيرل Searle هما المرجعان[1] المعتمدان. لكن هذه النظرية أصبحت نظرية منتشرة في علم اللسانيات، كما أنها خرجت في الكثير من المناحي عن علوم اللسانيات، بوصفها نقاشاً عن «القصدية» مثلاً. هناك تصور بأنه يمكن تقسيم هذا الثلاثي إلى أفعال. تحدث بولِر عن وظائف لغوية فقط، أي أنه لم يتحدث عن أفعال مختلفة بل عن وجوب قدرة اللغة على توفير فرص التبليغ، وتثبيت المعلومة، وتحديد مؤثرات النقل، أي مؤثرات عملية أو مؤثرات الفهم.

عندما نحدد المشكلة بمسألة ماهية التواصل، وبما هو فعل التواصل المفرد الذي تكمن فيه الوحدة الأساس للنسق، عندها يمكننا أن نستخدم هذا التميز بين المعلومة والبلاغ والفهم، لكن على شكل عناصر لوحدةٍ ما. من شأن ذلك أن يتضمن افتراض أن التواصل لا يتحقق إلا إذا تحققت هذه الوحدة المكوَّنة من المعلومة والبلاغ والفهم ـ وهذه إمكانية غير محتملة مبدئياً من الناحية النشوئية. تذكروا ما طرحناه من أفكارٍ عن اللغة وستجدون أن التواصل يشترط اللغة، على أية حال إذا أريد له أن يتحقق بانتظام واستمرار لا أن يقتصر على بعض الإيحاءات القليلة المفهومة جيداً. بناءً عليه فإن هذه الوحدة، وهذه

(١) راجع:
John L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words). Dt. Stuttgart: Reclam 1972; Searle, Sprechakte.

المكونات: المعلومة والبلاغ والفهم لا يمكن أن تظهر معزولة، بل هي دائماً أوجه لوحدة تتحقق بشكلٍ عملياتي، لكنها [المكونات] ليست لَبِنات أو ذرات أو ما شابه من الحالات لا يمكن إلا بناءها مع بعضها البعض.

يمكن توضيح هذا عبر مصطلح المعلومة. هنا نصطدم مجدداً بأوجهٍ كان ماتورانا قد طورها لينتقد[١] نظرية المعلومات البيولوجية المعهودة، كما هي الحال لدى الحديث عن «المعلومات الجينية» مثلاً. عندما نعالج المعلومة في هذا السياق تكون المعلومة دائماً أحد جوانب التواصل. هي شيءٌ لا يعمل بوصفه معلومة إلا داخل النسق، وكذلك الأمر داخل التكوين الذاتي حيث يمكن للمعلومة أن توفِّر الدافع لبعث العملية التالية. يمكننا أن نفهم هذا جيداً عندما نفكر بما هو مقصود بالمعلومات. نتحدث باللغة العامية عن «البيانات» أحياناً، وعن «المعلومات» أحياناً أخرى وكأنهما الشيء نفسه، ونفكر أثناء ذلك بقصاصات ورقٍ وبملاحظاتٍ صغيرةٍ وجزيئاتٍ ووحداتٍ صغيرةٍ يمكن ترتيبها بأشكالٍ مختلفةٍ، كأن يحصل المرء على معلومة من مكان ما، ثم يعطيها لآخر بعد أن يضيف إليها من عنده، بعد أن يبدل شكلها، أو يزورها أو أي شيء آخر، لكنها تشبه في ذلك البضاعة التي يتاجرُ بها والتي تنتقل من يدٍ لأخرى. ويتوافق هذا بالطبع مع نظرية الانتقال. لكن إذا أمعنا النظر بتعريف المعلومة نلاحظ أن الأمر يتعلق دائماً بمفاجأةٍ أو باختيارٍ من بين إمكانياتٍ عديدةٍ[٢]. عندما يقول المرء جملةً محددة، تكون هذه الجملة منتقاة من بين مجمل الجمل التي يمكن أن تقال، والتي يحدها ما تم قوله من قبل. عندما نحصل على خبرٍ،

---

(١) راجع Humberto R. Maturana, Information- Missverstöndnisse ohne Ende. In: Delfin VII, 1986, S. 24-27.

(٢) راجع التعريف لدى Claude E. Shannon und Warren Weaver, The Mathematical Theory of Communication. Urbana, IL: Illinois UP 1963, S. 31.

لدى الاطلاع على صفحة الرياضة في الجريدة مثلاً، كأن نقرأ أن شخصاً قد فاز أو خسر أو أنه كان مريضاً بحيث أنه لم يستطِع المشاركة، نكون منذ البداية أمام سياقٍ محددٍ يمكن أن يحدث فيه شيءٌ من هذا القبيل. لا نعرف مسبقاً من سيفوز ومن سيهزم، لكن لا يمكن للاعب كرة المضرب أن يفوز في كرة القدم، وبذلك تكون آفاق انتقاء المعلومات مُعرَّفةً دائماً بشكلٍ ضيقٍ في الحالات العادية، ولا حاجة لنا أن نفحص مجمل الإمكانيات الممكنة في كل مرة قبل أن نفهم الخبر. يتعلق الأمر دائماً بشيءٍ ذي جزأين، يتعلق بمجموعةٍ محددةٍ من الإمكانيات ومن ثم بالانتقاء الذي يكون بحسب ذلك بهذا الشكل لا بغيره.

وهذا يقودنا بالمناسبة إلى أن نميز مفهوم المعنى عن المعلومة، وكنت قد قلت ذلك لدى استعراضي لمفهوم المعنى، إذ أن المعلومة تكون دائماً شيئاً من قبيل المفاجأة ناتجاً عن الانتقاء. وإذا ما تكررت تكون هناك معلومة مفادها في أفضل الأحوال أن ثمة من يرى ضرورةً لتكرارها. يتوجب دائماً على الجندي أن يكرر الأمر العسكري مثلاً، أي أن يكرر ما يقال له، لكي يحصل المرء على معلومة أن الجندي قد فهم الأمر أم لا، أم أنه يتصنع ذلك فقط، أو أنه يطيع الأوامر أم لا ـ أو أي شيءٍ يمكن أن يكون معلومةً. لكن علينا أن نُنشِأ سياقَ توقعاتٍ جديدٍ دائماً وأن نقوم بالاختزال من جديد.

هذه حجة قوية لصالح الفرضية التي تقول بأن هذا لا يحدث سوى داخل النسق، إذ كيف لنا التحقق مسبقاً من أن أُفق التوقُّع وعدد الإمكانيات وبذلك قيمة المعلومة وقيمة المفاجأة هي نفسها في الداخل والخارج ـ أو في هذا النسق وذاك. طالما نقوم بتصور أجزاءٍ صغيرةٍ يمكن تداولها، فيمكننا أن نتخيل الأمر بشكلٍ أو بآخر، لكن عندما ننظر بإمعانٍ إلى بنية مفهوم المعلومة، هذه البنية الثنائية المكونة من أفق الانتقاء ومن الاختيار، يغدو تصور كيفية تحقيق ذلك أكثر صعوبةً. يجب أن نكون قادرين على تحديد أفق المعلومة عندما نريد أن نراقِب وأن نعرف ما هي

المعلومة بالنسبة لنسقٍ معين، وهذا أمرٌ ممكنٌ بالطبع.

عندما نريد أن نراقِب كيفية إنتاج الأنساق الاشتراكية ذات الاقتصاد السياسي للمعلومات الاقتصادية علينا أن نرى أن ذلك كان يتم بناءً على خطط الإنتاج. فكان يتوجب إنتاج كمٍّ معيّنٍ من الأطنان من المادة كذا وجلبها إلى المكان كذا مثلاً، ومن ثم يتم التحقق من أن الكمية كانت أقل أو لم يتم انجاز الأمر. أي تتم رؤية معطيات الخطط بوصفها أداةً لجمع المعلومات. لم يكُن في هذه الأداة معلومة عن عقلانية الاقتصاد. كان هناك معلومة عن الخطة وحسب، وعليكم أن تراقبوا النسق السياسي عندما تريدون تحديد المعلومات الاقتصادية التي يتم تداولها في السياسة. أما عندنا نحن، وكنا قد تحدثنا عن هذا من قبل، فهناك أشكالٌ أخرى للحصول على معلوماتٍ عن الاقتصاد، لكنها تحتوي على نفس المعضلة لكن بطرقٍ أخرى، كأن نعتمد مثلاً نسب البطالة أو مجمل الإنتاج القومي أو قيمة العملة في التجارة الخارجية، وهذه في الواقع بيانات اقتصادية كلية، لكنني لا أعتقد أن الشركات الكبرى تسترشد بهذه البيانات. هناك اختلاف واضح بين إطار الميزانية المعتمَد في الشركات والذي يوجِّه كمية كبيرة من العقلانية الاقتصادية من جهة وإطار المعلومات الاقتصادية المهمة سياسياً من جهة أخرى. علينا أن نعرف طبيعة السياق الذي يتم الانتقاء على أساسه، والذي يتضمّن على بياناتٍ أو تشويشاتٍ أو أخبارٍ وما إلى ذلك من تسمياتٍ لقيمة الاستعلام.

علينا الآن أن نُسقط ذلك على موضوعنا الأكثر تجريداً، والذي يرى أن المعلومة وجهٌ من أوجه التواصل. عندما تريدون معرفة ماهية المعلومة وماهية المعطيات والتحديدات المسبقة في أفق الانتقاء، عليكم مراقبة النسق الذي يتم فيه هذا الأمر بشكلٍ فعالٍ. وعندما يكون لديكم نسقٌ آخر تكون لديكم معلومات أخرى. يتناسب هذا مع فرضية الانغلاق العملياتي ومع فرضية التكوين الذاتي، بمعنى أن المعلومة تكون دائماً إجراءً داخلي للنسق، أي أنها

أحد أوجه عمليةٍ داخليةٍ للنسق.

ينسحب نفس الأمر على البلاغ أيضاً، ولا حاجة لنا هنا لبراهين كثيرة، فبدون البلاغ لا تتحقق المعلومة، وبدون البلاغ لا يتحقق الفهم أيضاً. إذاً لا بدَّ من وجود شخصٍ ما يقيم الارتباط مع المعلومة وتكون مراقبته ممكنة أثناء ذلك. أعتقد أنه لا حاجة لي هنا لأستفيض بالأمر، إذ على الأرجح لم يتخيل أحدٌ تواصلاً بدون بلاغ، عندما نقرّ بأن الأمر يمكن أن يتعلق أيضاً ببلاغات غير مقصودة، وأن تحديد المقاصد ضروريٌ لغايات معينة، ولكنه ليس ضرورياً في الحالة العادية.

ثم يأتي العنصر الثالث: الفهم. من الواضح هنا أيضاً أن المرء لا يمكن أن يفهم شيئاً إلا إذا تم قوله، أي لا يمكن فصل الفهم عن التواصل. قد يتغير هذا بالطبع عندما يكون لدينا مفهومٌ تأويليٌ عن الفهم، فنخرج بذلك عن مجال النصوص المستخدمة من أجل التواصل، ونتعامل مع العالم بوصفه مسألة فهم(١) أو ما شابه. يميل المؤوِّل إلى البدء بمفهوم النص، ليوسعه من ثم إلى خارج مجال استخدامه في التواصل، ويكون لديه بالتالي مفهومٌ مختلفٌ للفهم. إلا أن هذا الأسلوب للفهم قد ارتبط بشكلٍ وثيقٍ بالفهم النفسي على الأقل منذ شلايرماخر Schleiermacher. فعندما نريد أن نفهم لماذا يتصرف فلانٌ على نحوٍ ما لا نحتاج بالضرورة إلى التواصل. بل نحتاج إلى الإلمام بالشخص ولا بد أن تكون لدينا القدرة على حسبان ما نراقبه (التصرف مثلاً) في إطار الأفق الداخلي لهذا الشخص، وفي إطار ما يمكن أن يعنيه أو تعنيه أو لماذا يرى هو أو ترى هي الأمر على هذا النحو وليس بشكلٍ آخر.

يمكن تعميم مصطلح الفهم في سياقات الحقول العلمية الأخرى، لكننا عندما

---

(١) راجع مثلاً Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2., erw. Aufl., Tübingen: Mohr 1965.

نتكلم عن الفهم ارتباطاً بغاياتنا المتعلقة بنظرية تواصل، فنقصد دائماً عنصراً لا يمكن أن يكتمل التواصل بدونه، عنصراً يساهم في تحقيق التواصل وفي جعله راهناً. هنا أيضاً كما في مصطلح المعلومة لا نقصد حالةً خارجيةً، أي لا نقصد الحالة النفسية للشخص الفاهم مثلاً، بل نقصد شرطاً من شروط استمرار التواصل. هذا يعني أنه لا بدَّ لنا من أن نميِّز بين الفهم وعدم الفهم. عندما لا يفهم أحدهم ما قيل، أي عندما لا يتقن اللغة مثلاً، لا يتحقق التواصل أو أنه يتم على مستوى الأساسيات. نحاول باللغة الإنجليزية، فلا نفلح، ومن ثم نحاول بلغة الإشارة، وبشكلٍ ما يفهم المرء أنه لا يفهم، ولكن يمكن أن يستمر الأمر لمدة طويلة إذا ما نجحنا في نقل التواصل إلى مستويات أخرى. بيد أنه في الحالة النمطية يكون عدم الفهم سبباً للاستفسار والشرح ضمن عملية التواصل، وبالتالي يتم استدخالهم إلى التواصل من جديد. إذا تحدث شخصٌ بصوتٍ منخفضٍ وسمع المرء أن الشخص يريد أن يقول شيئاً لكن المرء لم يفهم ما أراد الشخص قوله بوضوح، عندها يستفسر، ومن ثم يصبح التصحيح ممكناً.

إنَّ مفهوم الفهم هذا يتضمن أيضاً سوء التفاهم، طالما أنه لا يضرّ بالتكوين الذاتي. ويمكن للمرء أن يستمر بالتواصل على أساس سوء التفاهم لمدة طويلة. ليس من الضرورة تصحيح كل سوء فهم، لا بل من شأن ذلك أن يثقل على عملية التواصل. لا يتوقف الأمر على ذلك أحياناً، حيث تتبقى للفعل التالي قدرته على الانتقاء. يرى المرء أنه لم يفهم جيداً أو أنه ربما أساء الفهم، لكن يكفي أن يزعم أن الأمر سيستمر بكذا وكذا. أو يحصل عكس ذلك، كأن يلاحظ الشخص الذي قال شيئاً أن الآخر وصل إلى معنى آخر، لكنه لا يبالي بأن يصحح المعنى باستمرار. فهو لم يولد ولم تجعله نشأته الاجتماعية أستاذاً، ويعتقد أن الأمر على ما يرام، وأن التواصل ممكنٌ حتى في ظل وجود سوء الفهم، بحيث تكون مسألة الاستفسار، أو التصحيح، أو الاستمرار بتواصلٍ

يدفع باتجاه هذه المسألة وكأنه راكدٌ، هي قضية يجري تقريرها داخل النسق. يمكن للمرء بوصفه مراقِباً أن يتعرف في هذا السياق على ما يتكرر بانتظام إذا كان مهتماً بذلك.

بعد أن تناولنا هذه العناصر الثلاثة يكون السؤال المركزي: كيف تتشكّل وحدة العملية أو ما الذي يجعل من التواصل وحدةً. لا يتوجب وجود معلومة وبلاغ وفهم فقط، بل يجب أن يحدث شيءٌ يحقق جمعها وتركيبها Synthese. كيف يتحقق ذلك؟ عندما نقول أن متطلباتنا ليست عالية إزاء الفهم الصحيح، وأنه لا يتعيّن على المُبلِّغ أن يبوح فعلياً بحالته الداخلية، وأنه ليس ضرورياً أن يعرف المرء من أي الآفاق تم اختيار المعلومة (وبعد الإقرار بكل هذه الضعف العملي)، لا تكون كيفية تحقيق الوحدة واضحةً بعد. من شأني هنا أن أبدأ من الفهم، وهذا يميِّزنا بشكلٍ واضحٍ عن نظرية الفعل. في سياق إنشاء نظريةٍ تقوم على التمييز والتفريق النظري وتنطلق من المراقِب يبرز دائماً ثلاثي Trias. لكن ما السبب في كونه ثلاثي؟ غالباً ما نتعامل مع جانبين: الخير والشر، الكبير والصغير، العام والخاص، وما إلى ذلك، ونقصي الثالث. والآن، نحن فجأةً أمام تمييزٍ ثلاثي، كيف نفكر في ذلك؟ ربما على النحو التالي: العنصر الثالث لديه وظيفةَ أن يرى العنصرين الآخرين باعتبارهما ثنائياً dual، بوصفهما تميزاً، وأن يجمعهما؟ إذا كان المرء يفضل نماذج المستويات، فمن شأنه أن يقول أن هذا يحدث على مستوى آخر. لكن لا داعيَ لأن يحيرنا هذا الأمر. يمكننا أن نتعجب بدايةً من أن تحقيق الوحدة ينتظم إلى جانب ذلك: إن عنصراً من العناصر الثلاث يحمل مسؤولية التعامل مع الثنائية، مع التمييز بين المعلومة والبلاغ، بوصفهما وحدةً، بمعنى قفزة إلى الوحدة من أجل التمكّن من الاستمرار.

ربما تتذكرون أنني واجهت مشكلةً مشابهةً أثناء معالجتي لنظرية العلامات أو

علم الإشارات والرموز Semiotik. هناك المُشير والمُشار إليه، فما هي وحدة هذا التميز وما هي العلامة؟ لدينا هنا ثلاثيّ أيضاً تمت مناقشته في الأدبيات منذ بيرس Peirce وتم حلّه بالاتجاه العملي Pragmatik. يُلاحظ من منطلق التمييز النظري أو التمايز النظري أو المراقبة النظرية أن عنصراً يقوم بمراقبةِ العنصرين الآخرين أو يتخذ موقع المراقِب ضمن هذا النموذج. بالتالي عندما لا يتم التمييز من موقع الفهم بين البلاغ والمعلومة لا يتحقق التواصل. فالتواصل يُنتِجُ الثنائي في عنصر الفهم أصلاً: المعلومة والبلاغ اللذان يجعلان من التواصل تواصلاً. أعذروني على أسلوب التعبير المعقد هذا، لكني أعتقد بأن الأمر هنا يتطلب دقةً متناهيةً.

لدينا مسألة كيفية تحقق الوحدة، ولا يمكننا أن نحمّل مسؤولية ذلك لعنصرٍ خارجي بوصفه جهةً عليا تتدخل لتجمع المكوّنات، بل يجب أن تتحقق الوحدة عبر التكوين الذاتي في نفس أسلوب العملية. ونتصور أن الأمر يتحقق في الفهم، أما مسألة كيفية تجلي ذلك فتلك مسألة أخرى، لكنه يتحقق دائماً على نحو أن المرء لا يدرك التواصل إلا عندما يرى ويتأكد من أن ثمة من قال شيئاً وأن يميِّزَ بين هذا القائل وما قاله. ويتضمن هذا أن يتحدث القائل عن نفسه أيضاً، كأن يقول مثلاً «أنا تَعِبٌ اليوم» أو «ليس لدي رغبة» أو «أريد أن أفعل ذلك». هكذا يُبَلِّغ معلومةً عن نفسه، ونحن على قدرٍ من النباهة لأن لا نأخذ معلومات يعطيها أحدهم عن نفسه بلا مراجعة، بل نتساءل مباشرةً لماذا يتمنى هذا الآن، أو لماذا هو على هذه الحال، أو لماذا يصف هو نفسه على أنه شخصٌ على هذه الحال التي يتمنى فيها شيئاً ما. هذه النباهة تخضع لعاملي الزمن والقدرة. وإذا استدعت حاجتنا فيمكننا أن نستجيب بشكلٍ ماهرٍ، وإذا لم تستدعِ فلا نستجيب عادةً.

إن الفرق بين المعلومة والبلاغ أساسيٌّ في الفهم. ما عدا ذلك نعايش سلوكاً

وحسب. قد يطلعنا السلوك على أناسٍ آخرين، لكنه ليس تواصلاً. يتحقق الربط بين المعلومة والبلاغ في الفهم، وذلك عن طريق اللغة إلى حدٍّ بعيدٍ، لأنه عندما يُعبِّر أحدُهم عن نفسه لغوياً يكون واضحاً أنه يريد أن يُبلِّغ عن الذي يقوله. عندها يكون المحتوى مثبَّتاً بواسطة اللغة، ويبين تحدُّثُه بأنه يريد الإبلاغ بذلك. لا يتحدث أحدٌ اعتباطاً، على أية حال في الأحوال العادية لا يتحدث أحدٌ اعتباطاً، بل عندما يريد أن يُبلِّغ بشيءٍ ما، وتحديداً بما يقوله، وبشيءٍ من عدم الدقة يمكن أن يتعلق الأمر بالطبع بكذبةٍ مثلاً، كما يمكن للمرء عندما يقول شيئاً أن يوحي أنه يريد في الواقع أن يقول شيئاً آخر عن الذي قاله بالفعل. هذا يوفر لنا مدخلاً إلى مهارات التواصل اليومي مجدداً، لكن ذلك لا يُغيِّر شيئاً من واقع أن هذا التركيب يتحقق في الفهم وعلى نحوٍ يُشمِلُ الفهمُ فيه نفسه. يفهم الفهمُ أنه يفهم إن جاز هذا التعبير. يفهم أنه يجب فعل شيءٍ بهذا، وأن الأمر لا يتعلق بتفسير الكون، بل بشرط المشاركة بالتواصل، أو انطلاقاً من منظور نسق التواصل يتعلق الأمر بشرط استمرار التواصل. عندما لا يستوعب المرء ما يكفي لكي يستجيب أو لكي يستمر في تتبُّع مسار التواصل فينقطع عن التواصل ويقصي نفسه. عندها يفقد التواصل جزءاً من قدرته على شمل المشاركين. وهذه الحيثية يتم وعيها في الفهم. ينتبه المرء ويصغي ويفكر قليلاً بشكلٍ ما، أو ينشدّ بشكلٍ ما (الأمر مرهونٌ بالسياق طبعاً) ويخلق باستمرار إمكانية المشاركة بمواصلة التواصل. يبدو هذا الوصف نفسياً لكن مستوى التواصل هو المقصود دائماً. أي عندما يجري التواصل يمكن الانطلاق من أنه كان ثمة ما يكفي من الفهم، ومن أنه يتضمّن دائماً ما يكفي من سوء الفهم.

هذا السبب يسمح بوصف التواصل عمليةً تُراقِب نفسها بنفسها.أنتم تتذكرون تجريد مصطلح المراقَبة. يتعلق الأمر باستخدام تمييزٍ لكي نشير إلى شيءٍ ما. التمييز الذي يُستخدم في التواصل من أجل المراقبة الذاتية للتواصل هو التمييز

بين البلاغ والفهم. وبدون هذه المراقبة الذاتية لا يتحقق التواصل أبداً. كما أن هذه الصفة ليست نمطيةً من زوايا متعددة، لأننا نميِّز بوضوحٍ بين العملية والمراقبة. والمراقبة الذاتية على هذا النحو لا تدخل في بنية الصيرورات العادية للحياة، أو في الصيرورات البيولوجية الكيميائية، أو في السلوك العضوي أيضاً. هناك أجهزة معقدة للتغذية الراجعة تشترط إمكانية التفرقة بين حالاتٍ معينة. إذا أردنا تسمية ذلك مراقبةً يكون لدينا مفهومٌ آخر للمراقبة، ويمكننا عندئذٍ أن نتصور مراقبةً ذاتيةً دائمةً كما في جهاز المناعة أو الجهاز العصبي مثلاً، لكن الفرق واضحٌ، وهو في التواصل أمرٌ لا مندوحة عنه. لن يسعنا بعد أن نضع المصطلحات على هذا النحو إلا أن نقول إنَّ العملية والمراقبة فعلٌ متواصل uno actu فقط، ولا يمكن لهما أن يتحققان إلا بخطوةٍ واحدة. هنا يطرح السؤال نفسه لماذا أُعِدَّ ذلك، ولماذا هي الحال كذلك، أو ما فائدة عمل النسق بعملياتٍ من هذا القبيل.

ترتبط الإجابة على هذا السؤال بسؤالٍ ما الذي يحققه التواصل، وما هو تأثيره، وما هو مفعول التواصل أو ما هي مهمته. نحن هنا أيضاً أمام موقفٍ متضاربٍ، وتحديداً فيما يتعلق بالفهم العادي، فيما يتعلق بالنظرة العادية من جهة، وبنظرية واسعة الانتشار تقول بأن معنى التواصل يكمن في إنتاج الإجماع من جهةٍ أخرى ويتعلق الأمر حسبها بمحاولة إقناع شخصٍ ما. بالتالي تتم محاولة إيصال شيءٍ ما أو معلومةٍ ما إلى عقل شخصٍ آخر، والنظر إلى هذه المعلومة بوصفها منطلقاً لفهمٍ مشتركٍ للعالم، أو منطلقاً لعملٍ مشتركٍ وما إلى ذلك. أي أن وظيفة التواصل تكمن هنا في إنتاج الإجماع. ولأن ذلك يفشل عامةً أو لا يكون هناك مجال للسيطرة عليه، فيصنع المرء منه معياراً Norm ويقول حتى وإن لم يتحقق الأمر في الواقع، يجب أن يتحقق. على الناس أن يسعوا لتحقيق

الإجماع. وهكذا يكون هذا «فعلاً تواصلياً» بحسب تعبير هابرماس: ويقول أن هناك أنواعاً كثيرةً أخرى من السلوك التواصلي، إلا أن ما يميّز الفعل التواصلي هو توجهه الدائم لتحقيق الإجماع[١].

عندما ننطلق من فكرة التكوين الذاتي نخشى مما سيحدث في حال تحقق الإجماع. فمن شأن الفعل التواصلي عندها أن يتوقف بناءً على هذا المفهوم. طرح هلموت شيلسكي Helmut Schelsky ذات مرة على هابرماس السؤال: «ماذا يأتي بعد الإجماع؟» بالطبع هناك ما يكفي من المصاعب في العالم بالنسبة لهابرماس لكي يتخيَّل أننا لن نستطع أن نصل إلى الإجماع في كل قضايا البشر. ولا يزال عالم الحياة Lebenswelt بوصفه إجماعاً مزعوماً يتضمن كمّاً كبيراً من التناقضات بحيث لا يتشكل خطر الاستكانة والقول لقد حققنا الأمر الآن، ولا حاجة لنا للتواصل بعد اليوم، فنحن متفقون على كل شيءٍ. لكن إذا كان حجم التعقيد والمعضلات هائلاً إلى هذا الحد بالفعل، فما معنى المطالبة بالعكس والبحث عن الإجماع في مفهوم التواصل بحيث لا يكون أي شيءٍ آخر تواصلاً؟ لماذا نجعل شيئاً غير ممكنٍ معياراً؟ أو لنسأل بطريقةٍ أخرى: من يحدد الحالات التي يجب أن يُمارَس فيها ذلك، إذا لم يكُن من الممكن ممارسته من قبل في كل الحالات؟

تتعلق هذه التصورات أيضاً بأن المرء يتحدث عن «الفعل التواصلي» ويتخيل الفاعل بوصفه شخصاً يمكن إخضاعه للمعايير، أي أنه إما أن يتصرف طبق هذه المعايير ويتواصل متوجهاً نحو التفاهم والإجماع أو لا، وأنه يقوم بفعله متحملاً المسؤولية بنفسه. ويوجّه أفعاله التواصلية وفق معايير معينةٍ.

كل هذا سيختلف إذا احتلينا مساحةً أخرى وقلنا أن التواصل صيرورةٌ قائمةٌ

---

(١) راجع .Habermas, Die Theorie des kommunikativen Handelns

بذاتها، ومع أنها قادرةٌ في الحقيقة على تعريف البلاغ بوصفه فعلاً، لكنه لا يشمل مجمل التواصل، بل يحدد عناوين في أفضل الأحوال (إلى من يجب أن نتوجه، عندما يساورنا الشك بشيءٍ ما؟ هل نتوجه إلى من قال ذلك الشيء!) أو المسؤولية (من الذي عالج المعلومة على نحوٍ أوقعنا بالخطأ لنتبين بعد ذلك أن كل شيءٍ كان مغلوطاً وأننا لم ننتبه إلى شيءٍ مهمٍ مثلاً، أو أننا قدّرنا حجم المخاطر بأقل مما هي عليه وهكذا دواليك؟ التواصل صيرورةٌ لا علاقة لها بالفعل Handlung، صيرورةٌ تصف الأفعال وخصائصها وتُنشئها، لكنها ليست فعلا بحد ذاتها. عندها يسقط التصور القائل بأنه يمكن للمرء أن ينجز وحدةً بوصفها فعلاً، وأنه بذلك يملك السيطرة المعيارية على تحديد ما إذا كانت الأشياء إستراتيجيةً أم أداتيةً مثلاً، أو تحديد ما إذا كان أحدهم قد تعرض للإساءة أو ما إذا كان الأمر صحيحاً من الناحية الأخلاقية، أو إذا كان الأمر يتوجه حسب الأمر القاطع kategorische Imperativ أم لا.

بدلاً من ذلك، ومن أجل توضيح الاختلاف فقط، من شأن نظرية تتيح لفعل التواصل، أو لوحدة حدثٍ تواصلي، أو لوحدة عملية تواصلِ الانتهاء بالفهم، ترك ما سيحصل بعد ذلك مفتوحاً بالكامل، بغض النظر عن قبول المرء أم رفضه لما تمّ فهمه. وإلا فما فائدة «اللا» في اللغة؟ ما يجري إنتاجه ليس إجماعاً في الحالة العادية أو في الحالة المثلى مصحوباً بإخفاقٍ مؤسف، وبخللٍ مؤسف في كل الحالات الأخرى، بل إن ما يجري إنتاجه هو تشعّب. الصيرورة التي وصلت إلى نقطة الفهم يمكنها أن تقبل أو ترفض ما تمّ فهمه بوصفه مقدمةً لتواصلٍ تالي. يكون التواصل بدايةً عندما ننظر إليه بشكلٍ مجردٍ للغاية وبدون إضافاتٍ من نوع الحقيقة وما شابه مفتوحاً فيما يتعلق بالقبول أو الرفض ـ نعم أو لا. سيكون من السيء لو أن التواصل بنفسه لا يحبذ الرفض ويغرينا بأن نعتبر التواصل صحيحاً لمحض أنه تواصلٌ، بالرغم من أننا نبتكر هذا كخطابة

Rhetorik أو كتقنيات إقناع، وسأعود للموضوع لاحقاً. يبقى الخياران نعم و لا مفتوحين، ما يعني أن نتيجة معلومةٍ تم التبليغ بها ستكون أنها ستتماشى مع ـ إما نعم أو لا ـ بوصفها مقدمةً لتواصلٍ تالي.

صدر كتاب لجيمس غ. مارش James G. March وهربيرت أ. سيمون Herbert A. Simon عام ١٩٥٨ يتناول التنظيم Organisation، وهو عبارةٌ عن كتابٍ كلاسيكي في نظرية التنظيم على أساس القرار، ويتضمن الكتابُ صفحةً أو صفحةً ونصف تتناول امتصاص الريبة "uncertainty absorption" تقول إنه يتم معالجة المعلومات، ويتم التبليغ بالنتائج، وإن الآخرين التالين لا يعتمدون سوى على النتائج ولا يعودوا إلى المصادر التي أُخِذَت منها الاستنتاجات[1]. يستند هذا على التنظيم، ولم يتم فعلياً اكتشاف إمكانية التعميم بعد. لكن يبدو لي أن لهذه الفكرة بُعداً شاسعاً، ويمكن لها أن تساعدنا في هذا الموقع. إن امتصاص الريبة يعني عدم امتلاكنا في الحالة العادية لإمكانية العودة للبدء مراراً وتكراراً، ولا يمكن العودة للمُبلِّغ دائماً لكي نسأله لماذا قال هذا ولم يقل شيئاً آخر مثلاً، أو ما هو الأفق الذي اختار منه، وهلم جرا. لا يمكننا أن نوغل دائماً بما أصبح ماضياً، فالوقت يفوتنا، لكن يمكننا أن نقول نعم و لا. وبدلاً من تقصي كيفية حدوث شيءٍ ما، أو سبب تحول معلومةٍ ما إلى نصٍ مكتوبٍ أو سبب قولها بصوتٍ عالٍ، أو سبب وجود هذا على جدول الأعمال الآن، أو كيفية التبليغ بحقيقةٍ ما، بدلاً من هذا لا نحتاج ربما للاهتمام بذلك، بل يمكننا أن نقول إننا لا نصدق الأمر، أو نطلب شرحاً محدوداً مثلاً. بيد أن صيرورة التواصل في عجلةٍ من أمرها إلى حدٍّ ما، فهي تعتمد على التعاقب، ولا يمكنها أن تعود لتلتف على نفسها دائماً بحيث

(1) "Uncertainty absorption takes place when inferences are drawn from a body of evidence and the inferences, instead of the evidence itself, are then communicated". So James G. March und Herbert A. Simon, Organizations. New York: Wiley 1958, S. 165.

يصبح خيار ـ نعم ـ لا خياراً مجرداً بالكامل له تأثير مُختَصِر، ومن ثم تحديد الخطوات التالية بحسب ما إذا كان المرء يتجه نحو اللا ونحو نزاعٍ أو إذا اعتبر المرء البلاغ أساساً لتواصلٍ تالي بلا تمحيص.

وبالمناسبة هناك تعريفٌ جميلٌ «للسلطة» كنت قد عرضته ذات مرة على هابرماس بديلاً لرؤيته لمفهوم «السيادة» "Herrschaft". ويعود التعريف لكارل يوأخيم فريدريش Carl Joachim Friedrich وتجدونه في الكتاب الأول من سلسلة القانون Nomos، وهي عبارة عن سلسلة مؤتمراتٍ عقدت في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تُعرَّفُ السلطة على أنها «القدرة على الاستفاضة في تقديم المُسَبِّبات» "capacity for reason elaboration"، أي القدرة على إبداء الأسباب، والتي تقوم بالتأثير بوصفها قدرة[1]. إذا تساءل المرء باستمرارٍ عن الأسباب التي لديه، وعاود البحث عن مُسَبِّباتٍ لهذه الأسباب، سيصطدم المرء باستحالة الرجوع الدائم إلى الماضي. عند ذاك تؤثر السلطة بوصفها امتصاصاً للريبة، وبوصفها نوعاً من التبسيط الذي يمكّن من المتابعة بالتواصل، بسبب افتراض قدرة شخصٍ ما على إبداء الأسباب التي دفعته لتناول هذا الموضوع دون غيره. هنا يمكننا أن نتساءل هل سينجح هابرماس عملياً بلا حكم أي بلا قوة ضغط وأيضاً بلا سلطة. أعتقد بوجوب إدخال مسار التفكير بالسلطة وامتصاص الريبة، والتبسيط، واختزال التعقيد، إلى موضعٍ أساسي في نظرية التواصل، بوصف هذا المسار شرطاً لتكوينٍ ذاتي تالي، وبوصفه شرطاً لمتابعة العملية. وينتمي خيار نعم و لا إلى ذلك، وله وظيفة توجيهية بالنسبة لمتابعة التواصل، لكنه لا يؤدي بانتظامٍ إلى إعادة الأسس وإجراء امتصاص الريبة مرةً

---

(١) راجع Carl Joachim Friedrich, Authority, Reason, and Discretion. In: ders. (Hrsg.), Authority (Nomos I). Cambridge, MA: Harvard Univ. Press 1958.

أخرى، أو إلى إتاحة إعادتها أو توسيعها.

هناك دافعان لالتفاف التواصل إلى الوراء، ألا وهما سوء الفهم والرفض. يمكن لمن يشعر بأنه قد أُسيء فهمه أن يردَّ بالتوضيح، حيث يمكنه أن يوقف الصيرورة وأن يقول: «أرى أنه لم يتم فهمي بشكلٍ صحيحٍ، أردت في الواقع أن أقول كذا وكذا». أو بالعكس من ذلك، يرد على الرفض سائلاً: «لماذا ترفض؟»، أو يتوقع الرفض عند التبليغ ويطرح من البداية حججاً يتجاوز بها رفضاً يخشاه أو يتوقعه. كل هذا عبارة عن تنويعات للتشعب الأساس. ننطلق من فرضية أننا نرى ارتباطاً بين التكوين الذاتي، أي الإمكانية المفتوحة للاستمرار من جهة، وعدم خطية المواصلة التي بحسبها لا يجري التواصل على مسارٍ واحدٍ فقط، بل يملك دائماً إمكانيتين. هذا التبسيط للثنائية يقوم كتعويضٍ Kompensation عن تعقيد العملية نفسها التي يستحيل البحث فيها.

إذا كان الأمر على هذا النحو، نتساءل: ألن يؤدي هذا إلى توزيعٍ احتماليٍ متساوٍ لعدد مرات القبول وعدد مرات الرفض؟ لماذا يوجد قبولٌ أكثر من الرفض؟ هل هذا صحيح أصلاً؟ كيف يُوجَّهُ الخيار؟ يمكننا التوسّع في البحث باتجاهاتٍ مختلفةٍ. إحدى الإمكانيات هي أن نقول إن التواصل يبدأ منطقياً بالفهم وليس بالتبليغ إن صح التعبير. إن الذي يُبلِّغ يفترض دائماً بشكلٍ مُسبق أن قوله سيُفهَم وأنَّ الأمر سيكون مريحاً أو غير مريحٍ، مقبولٌ أو غير مقبولٍ، بحيث يستبق البلاغ دائماً بشكلٍ تدويري zirkulör شرط الفهم، والتكيّف الاجتماعي الكافي للمشاركين، وحيثية أن صيرورة التواصل نفسها شفافةٌ بما يكفي بحيث يمكنه تقدير ما إذا كان سيحظى بالنجاح أم لا. أعتقد أن هذا الشرط المسبق هو شرطٌ جوهريٌ للتواصل، لأنه من المستبعد في الواقع بغير ذلك أن يُنتِج المرءُ فهماً لا يؤدي دائماً إلى الرفض. إذ لا بدَّ من الانطلاق دائماً من أن هناك عقولاً مختلفةً، ومن أن صيرورة التواصل تكون انتقائيةً دائماً لأن

التواصل يعالج معلومةً، ومن أنه من خلال معالجته للمعنى يشير دائماً إلى اختيار من بين إمكانياتٍ أخرى. كيف يمكن لهذا أن يثبت نجاعته دائماً فيما بعد إذا لم يتم إدخال هذا النوع من الضبط الذاتي المُسبق؟

وهذا يتعلق بالتأكيد بحالة التفاعل Interaktion الأساسية. فعندما يتواصل المرء مع أناسٍ حاضرين يلاحظ نسبياً بسرعة مدى تقبلّهم لما يطرح. ليس لدى جميع المتحدثين هذه الحساسية، لكنهم يروا فيما بعد عدم تقبُّل الآخرين لما قالوه، ويمكنهم أن يُقدِّروا عبر تعابير وجوه الآخرين ما إذا كان الأمر على ما يرام أم لا. إن التفاعل والتزامن وكذلك الإدراك المواكب تشكل ضبطاً معيناً لقبول ما تم قوله، أو التعرف على الميل للشروع بنزاعٍ ما. هذا ممكنٌ بلا شك في إطارٍ تفاعلي interaktionell، حيث يمكن للمرء أن يبني مجمل التواصل على النزاع. وأعتقد أن هذا يمكن فهمه أيضاً، وأنه يتم كذلك بشكلٍ تواصلي. أما مسألة ما إذا كان ذلك مريحاً وما يمكن أن ينتج عنه فتلك مسألة أخرى. لكننا نتواجد على مستوى صيرورة التواصل، وعلى هذا المستوى من الممكن فهم وجود الرفض أو النزاع بلا ريب. وإذا لم يكُن الأمر مفهوماً فينتهي التواصل على كل الأحوال، بغض النظر أكان الأمر مريحاً أم لا، وبغض النظر عن التوجه نحو القبول أو الرفض.

يجري انقطاعٌ في هذا الوضع العادي لدى التواصل بواسطة الكتابة (هنا لا بدَّ لي من استباق جزءٍ سيأتي في نهاية هذه المحاضرة). وهذا أمرٌ غريبٌ وسأعود إليه لاحقاً. سأكتفي في هذه اللحظة بمعرفتي بأن الكتابة موجودةٌ منذ آلاف السنين، وبأن الناس قد تعودوا عليها، الأمر الذي لم يكُن كذلك في البداية، حيث لم تُستخدم الكتابة لغرض التواصل بل لأغراض التدوين وحسب. هناك حالات يكون فيها الذي يكتب لوحده. ستلاحظ ذلك في كل الحالات التي تكون فيها مع أناسٍ آخرين وتبدأ فيها بالكتابة وتواصل الكتابة لبرهة بينما ينتظر

الآخرون أن تفرغ من الكتابة و تعود إليهم لكي تكون جاهزاً للتواصل من جديد. إن الكتابة كما القراءة تعزل. لا يسع المرء إلا أن يكون وحيداً مع نصّه. وعندها لا يكون للآخرين أيُّ دورٍ. أما إذا كان المرء قادراً على فعل ذلك في حالة التفاعل فهذا سؤالٌ آخر. أحياناً يكون الأمر مقبولاً، كما هي الحال أثناء حضوركم محاضرةً ما، حيث يمكنكم أن تكتبوا بالطبع. ويكون الأمر صعباً في أحيانٍ أخرى. لكن الجدير بالاهتمام على وجه الخصوص هي بالطبع إمكانية إنتاج نصٍ عندما لا يكون هناك أحدٌ، ولا يوجد من يعترض، أو من يصحّح، أو من يتدخل. كما يكون الأمر عند القارئ لاحقاً على هذا النحو، حيث يمكنه أن يفكر بما يقرأ، وأن يكتشف التناقضات وما إلى ذلك.

هناك رواياتٌ جديرةٌ بالاهتمام كُتبت على خلفية رسائل حبٍ، يتم فيها وصف الافتتان عن طريق هذه الرسائل(١). كأن تحصل سيدةٌ مثلاً على رسالةٍ يُشار فيها إلى اهتمامٍ معينٍ بها. فتنزعج من الأمر ولا تُجيب. ثم تصلها رسالةٌ ثانيةٌ يود كاتبُها معرفة ما إذا كانت الرسالة الأولى قد وصلت. فتكتب السيدة مجيبةً: «نعم، وصلت الرسالة، لكن أرجو التوقف عن المراسلة». بعد ذلك تصلها الرسالة التالية: «شكراً جزيلاً على الإجابة». تحتفظ السيدة بالرسائل في علبة أشيائها الثمينة وتعاود قراءتها مراتٍ عديدة، أو هذا ما يتوقعه كاتب الرسالة على الأقل، وفي يومٍ ما تقف إزاء حالةٍ لا بدَّ لها فيها من أن تجيب بالقبول أو الرفض. وفي هذه الرواية الفرنسية كل الخيارات وخيمة العواقب: فإذا أجابت بنعم ستكون تعيسةً لأن الرجل لن يوفر الاستقرار الذي يعد به، وإذا قالت لا ستكون تعيسةً أيضاً لأنها ستفكر دائماً بأنها قد فوتت على نفسها فرصةً. تستند أحداث الرواية

---

(١) مثلاً:
Charles Jaulnay, L'Enfer Burlesque: Le Mariage de Belphégor et les Epitaphes de M. de Molière. Cologne 1677, Nachdruck Genf: Slatkine 1969.

على الكتابة، والموضوع هو الافتتان عن طريق الكتابة. أما مسألة الإغراء بحضور آخرين من خلال الشكل الحسن والملاطفة فذلك أمرٌ آخر، وقد تمّ افتراضه مسبقاً، لكن كيفية تحقق هذا عبر الكتابة فتلك مسألةٌ تستحق الاهتمام. لأنه بالغواية عن طريق الكتابة يتخذ القبول أو الرفض منحاً أخرى.

يمكننا القول من منظور تاريخ الثقافة إن الكتابة لم تعطِ حافزاً للتعبير بشكلٍ أوضح فقط (سأعود لهذا لاحقاً)، بل دفعت لتجاوز الاحتمال الجديد للرفض أيضاً عبر إجراءاتٍ مضادةٍ (لماذا يجب علي أن آخذ بنصٍ موجودٍ أمامي على أنه معلومةٌ يمكنني استخدامها؟). يمكن أن يأخذ هذا شكل النظم في الشعر مثلاً، وفي الإيقاع، أو كما من شأن أفلاطون أن يقول، يتخذ شكل نظمٍ عاطفيٍ جياشٍ للمسار الغنائي، بحيث يستجيب السامع للإيقاع كما في التواصل الشفوي ولا يعود للتفكير بالأمر ويقبل بكل شيءٍ في نهاية المطاف. أو يتم هذا عن طريق خطابةٍ متقنة تبرز في نفس الوقت بُعد اعتماد الأبجدية. يقوم هنا أسلوب اللغة غالباً على الإقناع بسبب نصوصٍ كُتبت في السابق، أي أنها تكون مُثقلةً بالصور والتعابير وما إلى ذلك بحيث يأمل المتحدث بتحقيق نسبة قبولٍ أكبر من الرفض، وذلك أيضاً في المرافعات القضائية مثلاً، أو لدى التوقع الحتمي لتضاربٍ في المصالح أو لمقاومةٍ. كان لهذا التقليد الخطابي دورٌ عظيمٌ في التاريخ الأوروبي بوصفه برنامجاً تربوياً، وبوصفه نوعاً من التدريب على البلاغة والفصاحة للنبلاء، الذين لم يكونوا مضطرين لفرض نفوذهم بقوة السلاح وحسب، بل بالكلمة أيضاً. وكان السؤال المركزي: هل ينبغي على الخطيب أن يلمّ بالمعرفة، أم هل بوسعه أن يستخدم التضليل والخداع، أم أن من شأنه أن يحقق النجاح ببساطة بسبب معرفته الأفضل. كما بحث شيشرون Cicero، وكوينتليان Quintilian وغيرهما.

بيد أن هذا يمثل فقط أحد مسارات الاستجابة للكتابة، وتحديداً في النطاق

الشفهي. لا بدَّ من تشكّل الشفاهة من جديد بعد وجود الكتابة ومن ازدياد احتمالات الرفض من خلال ذلك. أما الإمكانيات الأخرى فتقع في نطاق ما أسميه «أوساط التواصل ذات الرموز المعممة». يتعلق الأمر هنا برموزٍ تُطوِّعُ ما يمكن أن يقال بهدف التحفيز. فيُدخلُ بهذا توازنٌ جديدٌ بين التطويع والتحفيز إلى التواصل. التطويع يعني أن على صاحب السلطة أن يكون قادراً على التهديد، وعلى إبقاء إمكانية استخدامه للعنف المادي، وإظهار هذا بشكلٍ مقنع، بعدها يكون قادراً على إنتاج حوافزٍ للتبعية والخنوع التي يريدها، والتي لا تأتي تلقائياً. أو المال مثلاً بوصفه وسطاً آخر، بوسعنا أن نعرضه لندفع به ثمن شيءٍ نريد الحصول عليه، ولا نحصل عليه بغير ذلك. أو الحقيقة مثلاً بوصفها إمكانيةً للحصول على الاعتراف بمعارف جديدةٍ، حتى وأن كانت هذه المعارف بعيدة الاحتمال. هنا لا بدَّ للمرء من أن يسوق البراهين والحجج، وأن يُبين الأشياء بحيث يتم تطويع خطاب الحقيقة Wahrheitsdiskurs باتجاه تجاوز رفضٍ محتملٍ في البداية، عندما يتعلق الأمر مثلاً بالتجديد أو بالانزياح عن فهمٍ معتادٍ، كما حدث مثلاً عندما استُكمِل الطب ذو التوجُّه الديني بعلوم الطب التجريبي في اليونان القديمة.

يمكننا أن نشمل إذاً هذا التوازي للضبط المسبق الضروري دائماً وتعزيز الفرص للحصول على صدى إيجابي في مفهومٍ نظريٍ واحدٍ. أعني تحديداً نظرية التشعُّب، والتوزيع الاحتمالي المتساوي لنسب القبول ونسب الرفض، والتصور بأن التواصل يحصل حتى وإن لم يُتخذُ القرار بعد بتحديد اتجاه استخدامه، إيجاباً أم سلباً، أو ما إذا كنا نحتاجه أساساً لتواصلٍ تالي أم لا، وأن هذا يتكرر في كل فعل Akt. وحالما يُضاف تواصلٌ جديدٌ، نكون مجدداً أمام خياري القبول والرفض. أعتقد أن هذه الحالة كانت نوعاً من الثورة الثقافية، بمعنى أنه كان على المرء أن يسعى باستمرارٍ إلى تقليل احتمالات الرفض، على

الرغم من كونها محتملة في البداية. تنتقل بنية النظرية في هذا الموضِع إلى بحثٍ تاريخي يطرح السؤال التالي: لماذا تتشكل السياسة مثلاً أو الاقتصاد الذي يمكنه أن يشتغل في وقت ما بالمال النقدي، وما إلى ذلك.

كانت هذه أفكاراً أوّليةً حول الاستجابة للتشعُّب قبول/ رفض. أما المسألة الثانية التي أريد الآن فقط أن أنوه لها لأنها تبدو لي جديرةً بالتفكير في الوضع القائم اليوم، فهي إمكانية التوصّل لتفاهمٍ عقلانيٍ على أساس الرفض. أي ألا توجد إمكانيةٌ فيما يتعلق بالمعضلات السياسية مثلاً أو بكل معضلات العلاقة الزوجية لترك الطرف الآخر على قناعاته، وعدم دفعه للقبول ولتغيير فكره، بل التوصل إلى تفاهمٍ يُحيِّد إلى حدٍّ ما هذا التسامح مع الرفض بشكلٍ آنيٍ وبشكلٍ قابلٍ للنقض في أيِّ وقت. بهذا يبقى الرفض قائماً كاحتمال، لكن يتم التفاهم بين الأطراف على أن تتم المبادلة، بمعنى مرةً يكون الحق للطرف الأول ومرةً أخرى يكون للطرف الثاني. فنرفع مثلا منسوب الاضطراب إزاء ما هو صحيح بحيث لا يبقى أمام الأطراف سوى القيام بشيءٍ عمليٍ pragmatisch، وبحيث يكون الأمر سيان في نهاية المطاف طالما تبقى المواقف قابلةً للنقض. يبدو لي أن هناك اهتماماً متزايداً اليوم بهذه الأشكال في البحوث التي تتناول المخاطر.

تحدث ألويس هان Alois Hahn مؤخراً في محاضرةٍ ألقاها في بيليفيلد عن بحوثه حول الزواج، وعن التحقيقات التي أجريت على مجموعة من الأزواج المتزوجين حديثاً التي اعتُمِد فيها على تقنيات الأسئلة التدويرية، حيث طُرح السؤال التالي: «ماذا تعتقد، ماذا تفكر زوجتك أو ماذا يفكر زوجُك بخصوص هذه المسألة، وهل تعتقد أو هل تعتقدين أن ذلك هو أيضاً ما تفكر به أنتَ أو تفكرين به أنتِ؟»[١] أظهرت نتيجة الاستفتاء أن نسبة التناقض عاليةٌ لدى الأزواج

المتفاهمين. يبدو أن الأزواج حديثي العهد قد وجدوا إمكانيةً لينسوا أو يتجاهلوا ما يفكرون به فعلياً وما يفكر به الآخر. حيث لا يتناسقان بعد على هذا المستوى، بل يقولان بشكلٍ محددٍ مثلاً: «إذاً فلنذهب اليوم إلى السينما»، أو «ينبغي أن نسدد هذا الحساب ومن ثم ذاك»، وما إلى ذلك من الأمور الخاصة بالأزواج.

هناك مشروعٌ بحثيٌ في مدينة سان غالين السويسرية يتناول حوارات المخاطر، ويتعلق المشروع بلقاء أصحاب المصانع وشركات التأمين والسياسيين والمبادرات الشعبية وقوى الاحتجاج الأخرى، وهنا أيضاً يطرح السؤال التالي: هل بالإمكان التوصُّل إلى سياسةٍ أو إلى خطٍ للتواصل يَقبل فيه كلُّ طرفٍ بأن الآخر يفكر بشكلٍ مختلفٍ[1]. يُبنى التفاهم وكأنه تكهُّنٌ، أي لا يرى أحدٌ المستقبل، لكن الأطراف ترى النقطة التي لا بدَّ فيها من إجراء تغييراتٍ في المستقبل. ثم يتم توضيح الشروط التي يُبنى عليها ذلك، كأن يقال تحت الشرط كذا وكذا نفعل هذا وذاك، ويُوضع سيناريو إن صح التعبير، ثم يتم الاتفاق على خطواتٍ تاليةٍ، ويمكن للأطراف أن تتذكر لاحقاً أن أساس الصفقة كان كذا وكذا والآن «لم يعد هذا الأساس قائماً» مثلاً، إذا أردنا استخدام تعبير قانوني.

قد يكون برنامجنا الثقافي حتى الآن إن صح التعبير، أقصد الخطابة وتقنيات

(١) أنظر Alois Hahn, Konsensfiktionen in Kleingruppen: Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen. In: Friedhelm Neidhardt (Hrsg.), Gruppensoziologie: Perspektiven und Materialien. Sonderheft 25 der K?lner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsy-chologie. Opladen: Westdeutscher Verlag 1983, S. 210-232.

(٢) أنظر Roswita Königswieser, Matthias Haller, Peter Maas und Heinz Jarmai (Hrsg.), Risiko-Dialog: Zukunft ohne Harmonieformel. Koeln: Deutscher Industrieverlag 1996.

الإقناع وتقديم البراهين والسلطة والمال وكذلك الحب (باعتباره ظاهرة تواصلٍ) قد وصل إلى حدود هذه التقنية، وبالتالي علينا أن نتعلم بطريقةٍ قاسيةٍ العمل بالتفاهمات غير المبنية على اتخاذ إجراءاتٍ عنيفةٍ تجاه الآراء الحقيقية. أي مثلما كان الأمر في زمن التعلُّم الصعب للتسامح الديني.

أود أن أضيف بعض الكلمات بخصوص الشفاهة والكتابة. أخمن بحسب خبرتي العادية أنكم لدى الحديث عن التواصل تفكرون دائماً بشخصين. يقول الأول شيئاً، ويستمع الثاني أولاً ثم يقول بدوره شيئاً، فيستمع الأول. هذا إذاً تواصلٌ شفهيٌ. ذلك كان بؤرة التركيز الأولي بحسب معرفتي بتاريخ مصطلح «التواصل». أم أن يتواصل أرسطوطاليس معي فذلك تصورٌ يرتبط بطاولة الكتابة ولا يمكن نقله إلى اللغة العامية العادية. ينسحب هذا الأمر على باكورة الحداثة. وأتذكر هنا مواضع لدى غاليلي يعبِّر فيها عن دهشته من أننا نتواصل عبر طباعة الكتاب مع هنودٍ مثلاً، ومع أناسٍ ماتوا منذ زمنٍ بعيد، كما نتواصل مع أناسٍ لم يولدوا بعد. إن شرط هذه الدهشة، أن الأمر يُقاسُ هنا على أساس التواصل الشفهي. كيف يمكنني أن أتكلم مع شخصٍ لم يولد بعد؟ لماذا يمكنني أن أسمع ما قاله دانتي؟ لذا يطرح السؤال نفسه عن كيفية وصولنا إلى مصطلحٍ للتواصل يغطي هذه الظاهرة، أو ما إذا كنّا نريد اعتبار ذلك شبه تواصل Parakommunikation، أي تواصلاً غير حقيقي. لا أعلم إن كان بوسع هابرماس إدخال التفكير بالكتابة إلى نظرية التواصل التي وضعها. هل بوسعه حقاً أن يفترض أن كل النصوص سوف تُقرأ؟ ومن سيقوم بقراءة أية نصوص؟ من شأن التواصل بحسب هابرماس في الواقع أن يكفل أن الجميع يقرؤون نفس النصوص، على الأقل، ولكن هذا غير ممكنٍ ولا حتى في ندوةٍ علميةٍ واحدةٍ، ناهيك عن أن يكون ممكناً في كل العالَم. لذا فإن مجمل التواصل كتابةً يجانب هذا التفكير شبه النموذجي.

ماذا يحقق التواصل كتابةً في واقع الأمر؟ ما يتحقق هو سقوط حدود المكان

والزمان، بحيث يمكن من حيث المبدأ التواصل مع أماكن بعيدةٍ بشرط الثبات المادي للوسط الذي كتب عليه النص. بوسع المرء اليوم أن يتواصل أيضاً بالهاتف، لكن كما تعلمون، يمكن أيضاً إرسال رسالةٍ بالناسوخ [فاكس] الذي تكون بدورها مدونةً، لأن الناس لا يردوا أبداً على الناسوخ مباشرةً. يتجاوز التدوين إذاً مسافات بعيدةً وبالطبع مسافات زمنية بعيدةً عبر طباعة الكتاب وما إلى ذلك. أما السؤال الذي يطرح نفسه الآن فهو: هل تضيع الوحدة بذلك؟ تتذكرون أنني كنت قد عرَّفت الوحدة انطلاقاً من الفهم ومن توقع الفهم. حيث يكون على المُبَلِّغ أن يسعى لكي يتم فهمه. أما إذا عبث كيفما اتفق بالإمكانيات التي توفرها اللغة فسرعان ما ينتهي التواصل. ولكن أين يكون توقُع الفهم، وتوقُع أفق الاستقبال، وشروط المعنى، التي يخضع لها استمرار التواصل عندما يتعلق الأمر بمئات السنوات أو عندما يتعلق الأمر بالنقل بالصدفة إلى آفاقِ استقبالٍ غير معروفةٍ؟ التواصل الزمني والمكاني هو بمثابة تواصلٍ اعتباطيٍ أو تواصلٍ في المجهول.

هناك إمكانياتٌ مختلفةٌ لتصوُّر الوضع. إحداها أن هناك دائماً أساليب تواصلٍ نوعيةٌ. هذا ينطبق على العلوم مثلاً، حيث يعلَمُ الباحثُ تماماً أنه قرأ نصاً ما، ويتصوَّر أن من يتلقى مُنتَجَاته قد قرأ تلك النصوص أيضاً وبالتالي يكون مهيأً لهذا بشكلٍ مناسبٍ. من هنا لا ينشر الباحث بحثه عشوائياً على حقول الاختصاصات العلمية. وهذا الأمر ينطبق على حالاتٍ أخرى. إذا اطلعنا على الاقتصاد مثلاً، سوف نلاحظ أن لكلِّ شركةٍ أسواقها التي تعرفها وتعرف ممثليها وسوف نلاحظ أنها لا تستطيع أن تعمل في أسواقٍ أخرى، فشروط التواصل نوعية للغاية. إنها إحدى المصاعب التي تبرز لدى تحويل الاقتصاد، مثلاً عند التحوُّل من صناعات التسليح إلى صناعات السلع الاستهلاكية، لا يعرف أصحاب المصانع أولئك الذين يتواصلون معهم، ولا شروط استقبال سلعهم،

ولا مدى استعداد المستهلكين للدفع، ولا معايير الاختيار. إنها منطقة يصعب عليهم بلوغها.

يمكن تصحيح هذه المسائل إلى حدٍّ ما عبر التخصص، لكن الأهم من ذلك هو أن تكون النصوص مفهومةً بحد ذاتها. هناك أبحاثٌ كثيرةٌ تتناول مسألة تأثير الكتابة ولاحقاً طباعة الكتاب على البنيةِ النحويةِ للنصوص وعلى تنظيم الجُمَل، وهنا تتجلى ضرورة فهم الجمل بحد ذاتها، أو من خلال الجمل السابقة واللاحقة، وعدم اعتمادها على مراجع متعلقة بحالاتٍ معينةٍ. هناك بالطبع كُتُبٌ لأصحاب الاختصاصات، وهي تُعدُّ من هذه المجموعة الأولى لعوامل التعديل والتصحيح، لكن لا يجوز لها أيضاً أن تكون مليئةً «بشروحات متعلق بالسياق». طرحتُ مثالاً مشابهاً عندما تناولت مفهوم الزمن عند أرسطوطاليس، حيث يستخدم في نصه مفردات من نوع «بالتزامن» أو «الآن»، وتكون «ال ـ آن» "to ny" قد حُوِّلت إلى اسمٍ، ثم يتابع النص، ويضطر أرسطوطاليس نفسه لاحقاً إلى إمعان التفكير بالمعنى الفعلي لكلمة «الآن».

أما عندما يقول المرء: «الآن هي السادسة إلا ربع» فيعرف الجميع ما المقصود. هذا النوع من الإشارة إلى وضعٍ معينٍ يجب أن يُسقط. ولا بد من بناء النص بشكلٍ مختلفٍ تماماً. من الظواهر التي نعايشها لدى تلامذة المدارس أو لدى أناسٍ لا يتمتعون بتأهيلٍ علميٍ عالٍ، أنهم يستخدمون مراجع مرتبطةً بحالةٍ ما ولا يلاحظون البتة أن الذي يخاطبونه لا يفهم عما يتحدثون. هذه اللغة النمطية لشرائح المجتمع الدنيا، هذه الثقافة اللاكتابية تُدخَلُ إلى الجُمَل كلماتٍ من نوع «الآن» أو «قبل قليل» أو «هذا الشيء» (دون أن يعرف المرء ما هو هذا الشيء) وتشير للمستمع إلى أن المتكلم ينتمي إلى الشرائح الاجتماعية التي لم تنشأ على الكتابة. لقد لاحظتُ مثلاً لدى تعاملي مع بعض عمال المناجم السويسريين أنهم يسقطون في لهجتهم الألمانية السويسرية الفعل والاسم عندما

يكون الأمر معروفاً. أي يقولون جملاً ناقصةً لكن من الواضح أنها كافيةٌ للتواصل فيما بينهم. نلاحظ دخول ثقافة الكتابة عبر التربية المدرسية إلى اللغة المحكية، حيث ينبغي أن يكون المتكلم مفهوماً من قِبَلِ من لا يعرفهم من الناس، كما ينبغي أن يستخدم لغةً يفهمها الناس في مناطق أخرى بعيدة أو في المستقبل.

نجد أدبيات كثيرة حول هذه المسألة. ومن خلال بعض نصوص القرون الوسطى الآتية من تقاليد الحكاية الشفهية يمكننا أن نتبين أنها تنطلق من ان القصص معروفةٌ وأن المستمعين قد سمعوا القصة مرات ومرات. إن أغاني الفرسان Chansons de gestes ومنها حكايات رولان[١] مثلاً تعتمد على تزيين التفاصيل فقط. يضيف الراوي شيئاً وتطول القصة في هذا الاتجاه أو ذاك، وبحسب طريقة إنتاج النص نلاحظ أن مُنتِجَ النص لا يتوقع الانتشار عبر الطباعة، فبنية التواصل كتابةٌ مختلفة وقد احتاجت لقرونٍ من الزمن لكي ترسخ.

يبقى سؤالٌ أخيرٌ مفتوحٌ لا أعرف له جواباً: هل يمكننا أن نتوقع التواصل حتى وإن استغنينا عن التسلسلية Serialitaet، في ظل وجود أنساق معلومات الحاسوب، حيث يمكننا أن نختار منها بحسب الحالة أشياءً معينةً ونقوم بعدها بتوليفها بشكلٍ جديدٍ، حالات لا تتبع فيها جملةٌ أخرى بل يكون هناك معلومةٌ ومن ثم تشكيلةٌ واسعةٌ من الإشارات إلى معلوماتٍ أخرى. ترانا نجلس ونفتتح مساراً ما ونستدعي على الشاشة ما نحتاجه دون أن نكون قادرين على التميز بين المعلومة والبلاغ. نصبح مجدداً مراقبين من الدرجة الأولى. نضغط على أزرارٍ معينةٍ فيظهر نصٌ معينٌ للقراءة، ويكون علينا أن نفعل شيئاً ما به، كأن نعيده إلى الحاسوب دون إعطائه اسمٍ معينٍ ضمن أنظمة النصوص التشعبية Hypertextsysteme، ثم تتطور كميةٌ كبيرةٌ من المحفزات تحتوي على قدرة

(١) إن حكاية رولان من أقدم أغتني الفرسان التي كانت تغنى في القرون الوسطى.

امتصاصٍ كبيرةٍ للإرباك بجانب إنتاج إرباكٍ كبيرٍ في الاختيار. من يتواصل الآن مع من؟ هل ما زال مصطلحنا صالحاً لهذا أصلاً؟ أم أننا على عتبةٍ نرى من عليها أن الأساليب المهمة لمعالجة المعلومات في مجتمعنا لم تعد تُصنَّف في مجال التواصل؟ أم علينا إعادة تشكيل المصطلح من جديد؟ ولكن كيف؟

أختم هذا الجزء مشيراً إلى أن كلَّ ذلك يرتبط بالحالة الاجتماعية بالطبع. أما وجود أنظمة حاسوبٍ كهذه، أو وجود الكتابة أو طباعة الكتاب أو عدم وجودها، وماهية مفهوم التواصل الذي نحتاجه بشكلٍ مناسبٍ في سبيل الإلمام بكل ما يحدث، فكل هذا يرتبط بالزمن وبالسياق التاريخي ويتعلق بما يقدمه المجتمع لنا.

القسم السابع

الاحتمال المزدوج، البنية، النزاع

المحاضرة الرابعة عشر

أبدأ الآن بالمحاضرة الأخيرة ساعياً لإعادة تفسير عددٍ من مفاهيم علم الاجتماع، أو بعبارة أخرى سأسعى لاكتساب مدخلٍ إلى مواضيع مميّزةٍ في علم الاجتماع من خلال منظوراتٍ مختلفةٍ، مهتماً هنا أيضاً بربط الجانب المفاهيمي لعمل النظرية بالنقاشات الحادة التي جرت في ستينيات القرن العشرين لصالح نظرية الأنساق أو ضدها، لكي يتضح بشكلٍ عامٍ، ما يتغيّر في مجال النقاش الأيديولوجي أو الفكري السياسي لدى رفع مستوى المطالب إزاء دقة المصطلحات والمفاهيم.

تتعلق النقطة الأولى بـ «الاحتمال المزدوج». ويستند هذا إلى موضوع قد عالجته في كتاب الأنساق الاجتماعية حيث يمكن تقريباً قراءة ما سأعرضه الآن[1]. وتجدر من الناحية التاريخية ملاحظة أن خلف مصطلح «الاحتمال المزدوج» الغريب تكمن إعادة صياغة مسألةٍ قديمةٍ، وبالتحديد مسألة: «كيف يمكن قيام النظام الاجتماعي؟» إلا أن هذه المسألة ليست قديمةً جداً، وذلك لأنها تتعلق بتقنية البحث والتساؤل لدى كانط التي تقضي بعدم السؤال فقط عن «ماهية الحالة»، بل أيضاً عن «سبب إمكانية حدوثها». كيف يمكن أصلاً وجود شيءٍ كالمعرفة، أو الحكم الجمالي، أو النظام الاجتماعي؟ يضاف الآن إلى ثلاثية كانط: المعرفة

(١) راجع. Luhmann, Soziale Systeme, Kap. 3.

والتطبيق العاقل والحكم الجمالي، سؤال «كيف يمكن قيام النظام الاجتماعي؟»

في التقاليد التي كانت سائدةً قبل هذه المرحلة، كانت الإجابة على هذا السؤال تقوم على افتراضاتٍ حول طبيعة الإنسان، أي عن طريق طبيعة الإنسان الاجتماعية أو حسب التقاليد الأقدم، طبيعة الإنسان «السياسية» أي المرهونة بالحياة المدنية. بمعنى أن الإنسان يحتاج للعيش مع الآخرين، ولهذا تبِعات معينة. ولا يحدث هذا بشكلٍ اعتباطي، بل يكون فقط بمساعدة ضبط وتنظيم تعايشٍ سياسيٍ ـ قيميٍ أو بأمرٍ من الله. ثم جاء التحوُّل بعد الحروب الدينية في القرنين السادس والسابع عشر [في أوروبا]، بحيث ازداد الشك في تقدير الإنسان لما يتعلق برغبته في القتال والقتل المتبادل، ونشأت الحاجة إلى عقدٍ اجتماعي. لم يدُم هذا أكثر من مائة عام، بيد أن رغبة البشر بالإضرار والقتل المتبادلين كانت فيما بدا قد أرهقتهم، وهذا بالنظر إلى المستقبل، وإلى أن الأمور ستبقى دائماً على هذه الحال، بحيث قاموا بإبرام عقدٍ وأخضعوا أنفسهم لسلطة فردٍ مطلقةٍ تستطيع القيام بما هو ضروري أو بما تعتبره ضروري ـ فكروا هنا بمنصب البابا مثلاً. ساد الاعتقاد بإمكانية وجود قانونٍ أساسيٍ تعاقديٍ للنظام الاجتماعي. ما أطلق الكثير من الإشكاليات المنطقية والنقاشات المعقدة. واستعاد المرء منذ القرن الثامن عشر المنطق القائل بأن القوة هي التي تضع النظام، بحيث يغلب طرفٌ الآخرين، ويتّخذ هذا شيئاً فشيئاً شكلاً حضارياً من خلال إدخال القليل من العقلانية.

مفهوم «الاحتمال المزدوج» يسعى إلى استيعاب الإشكالية على مستوى مفاهيميٍ آخر. وقد تحدث بارسونز عن «إشكالية النظام الاجتماعي لدى هوبز» ("Hobbesian problem of social order")[1]، أي أنه استند بشكلٍ

---

(١) كما ورد مثلاً في Talcott Parsons, The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. New York: Free Press 1937, S. 89.

واضحٍ على هوبز، لكنه لم يستطِع بالطبع الأخذ بالعقد باعتباره قاعدة الانطلاق، لأنه على غرار الجميع في الواقع، كان قد رأى لاحقاً أن العقد يشترط وجود نظامٍ ما مسبقٍ، يؤدي إلى الالتزام بالعقود، بحيث يحتاج العقد ذاته من قبل إلى توافقٍ اجتماعيٍ. التوجّه الذي قام به دوركهايم بالقول بأن النظام الاجتماعي موجودٌ قبل كل العقود، ينطبق أيضاً على بارسونز. بطبيعة الحال العائلة موجودةٌ قبل وجود الحقوق العائلية. والدين موجودٌ قبل وجود أية عقائد أو أية أنظمةٍ كنسيةٍ، وهكذا دواليك. إلا أن هذا يؤجل السؤال عن إمكانية قيام النظام الاجتماعي خطوة ليس إلا، وعلى المرء عندها أن يجد إجابة على السؤال، لماذا ينشأ في الانجراف التطوري نظامٌ اجتماعيٌ يمتلك القدرة على زيادة تعقيده باطراد، وعلى إقامة قواعد وقوانين ذات شروطٍ وافرةٍ. لقد تم ابتكار مصطلح الاحتمال المزدوج حسب معرفتي في سياق التخطيط متعدد الاختصاصات لتأسيس فرع العلاقات الاجتماعية Social Relations Department في جامعة هارفارد، أي في سياق محاولات جمع اختصاصات مختلفة (علم الإنسان الثقافي، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية وما إلى ذلك من العلوم المتوفرة) ضمن إطارٍ نظريٍ مشتركٍ. ويبدو أن محاولةً جديدةً قد تمت للانسلال إلى منظور القيَم أو بنية التوقعات من خلال مصطلح الاحتمال المزدوج، وهذا يعني إيضاح كيفية التوصل إلى قيَمٍ مشتركةٍ وإلى قانونٍ رمزيٍ ضابطٍ للسلوك الاجتماعي، وإيضاح كيفية أخذ علماء الإنثربولوجيا الثقافية وعلماء النفس أو الاجتماع بجوانب مختلفةٍ، ومعالجة كلٌ منهم لهذه الجوانب بشكلٍ مختلفٍ.

يبدو أن المخترع روبرت سيرس Robert Sears هو الذي وضع هذا المصطلح، إلا أنه غدا معروفاً من خلال «بيان عام» general statement نُشِرَ في كتاب «نحو نظرية عامة للفعل» Towards a General Theory of Action الذي

ألفه كلٌّ من تالكوت بارسونز وإدوارد أ. شيلس (A.Shils Edward)[1]. وقد رجع بارسونز إلى هذا البيان العام في أوقاتٍ ومجالاتٍ مختلفةٍ، دون إدخال مصطلح الاحتمال المزدوج في ركنٍ ثابتٍ في نظريته، لأنه لم يكُن مناسباً إلا لشرح نشوء الأنساق الاجتماعية، لا لشرح نسق الفعل العام بحد ذاته. ثم اختفى المصطلح بعد ذلك ليظهر بين وقتٍ وآخر، إلا أنه لم يحُز على الأهمية والمكانة المفاهيمية التي من شأن المرء توقعها لدى افتراضه أن المصطلح يستطيع الإجابة على سؤال: كيف يمكن قيام النظام الاجتماعي؟ وتم فهم الاحتمال Kontingenz في هذه المرحلة من تطور النظرية باعتباره تبعيةً وذلك بمعنى العبارة الانجليزية "contingent on" أي منوط بشيءٍ أو مشروط بشيءٍ ما. ولهذا التصور عن التبعية تقليد لاهوتي لم يعُد واضحاً في استعمال الكلمة. فالمصطلح النظري من الناحية النمطية المحضة، القائل بأن شيئاً ما يمكن أن يكون قائماً بشكلٍ مختلفٍ أيضاً، أي لا يكون ضرورياً ولا مستحيلاً، بل يكون بينهما، قد تمت إعادة صياغته من خلال التفكير اللاهوتي باعتباره تبعيةً لله، الذي كان له بالتأكيد إقامة العالم بشكلٍ آخر. يوجد هذان المكونان لمعنى كلمة "contingency" في التقليد الأنغلوساكسوني، فمن جهةٍ هناك كلمة "contingency" بمعنى «التابع لـ أو المعتمد على»، وفي اللغة العامية يتم استخدام "contingent on" أي منوط بشيءٍ أو مشروط بشيءٍ ما، ومن جهة أخرى تأتي كلمة "contingency" بمعنى الإمكانية للكون بشكلٍ مخالفٍ، أي

---

(١) راجع:
Talcott Parsons, Edward A. Shils, Gordon W. Allport, Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray, Robert R. Sears, Richard C. Sheldon, Samuel A. Stouffer und Edward C. Tolman, Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement. In: Talcott Parsons und Edward A. Shils (Hrsg.), Toward a General Theory of Action. Cambridge, MA: Harvard UP 1951, S. 3-29, hier: S. 16.

بوصفها نفياً للمستحيل والضرورة. وقد تحدثت عن هذا بشكلٍ مقتضبٍ من قبل.

في هذه المحاولة الأولى لتأسيس نظرية اجتماعٍ قائمةٍ على مفهوم الاحتمال المزدوج، يكون النموذج، أن تقف الأنا والذات الأخرى لشخصٍ ما أو أيضاً لمجموعةٍ ما مقابل بعضهما البعض، ويكون لكلٍّ منهما احتياجاته الذاتية وقدراته الذاتية. كلٌّ جانبٍ يتعلق بمقدرات الجانب الآخر. وكلٌّ منهما يستطيع تقديم قدراته أو الامتناع عن ذلك. هنا ينبثق السؤال: كيف يمكن كسب مسارٍ يحقق تكامل التوقعات والقدرات، لا مجرد فكّهما ببساطة عن بعضهما البعض.

جرى نقل هذا النموذج فيما بعد إلى النزاعات. وذلك بحسب تصوُّر قدوم سفينةٍ حربيةٍ وسفينةٍ تجاريةٍ إلى إحدى الجزر مثلاً. الجزيرة تقع بينهما، والسفينة الحربية تريد اللحاق بالسفينة التجارية وأسرها. إذا أرادت السفينة التجارية الإبحار شمالاً حول الجزيرة، فلا بدَّ للسفينة الحربية من الإبحار بالاتجاه ذاته. لكن إذا أبحرت السفينة الحربية في هذا الاتجاه، يكون من الفطنة أن تبحر السفينة التجارية في الاتجاه المعاكس. السفينتان تقفان إذا قبالة الجزيرة، وهنا يأتي جواب بارسونز، بوجود "shared symbolic system" أو توجّه قيمي مشترك. لكن من الواضح أن هذا التوجّه القيمي المشترك لا يعمل عندما يتعلق الأمر بالنزاع إلا إذا تم القول بوجود موقفٍ سلبيٍ ـ إيجابيٍ تجاه القيمة ذاتها، ما يعني هنا الإفلات أو الوقوع في الأسر.

إن إقامة هذا البناء في نظرية النزاعات تُظهر الحاجة إلى ميكانيكيات حلٍّ تكون أكثر تجريداً من تلك التي اقترحها بارسونز (على طريقة نهج دوركهايم في علم الاجتماع) على خط التوجّهات القيميَّة المشتركة. ويرتبط اقتراح بارسونز كما ورد في المحاضرة المتعلقة ببارسونز، بتمييز بارسونز الأنساق الثقافية والاجتماعية عن بعضها البعض، ووضعه الثقافة في موضعٍ هرميٍ أعلى، أي انطلاقه من فرضية تقول بأن الأنساق الاجتماعية غير ممكنةٍ بدون ناظمٍ ثقافيٍ

وبدون إقرارٍ مشتركٍ للقيَم أو المعايير، التي لا يمكن تمييزها عند بارسونز بوضوح. وتُعتبر اللغة من هذه القيَم والمعايير ـ اللغة بمثابة الضابِط المعياري، أي كيف يمكن للمرء الحديث وما هي الأخطاء التي عليه تجنبها إن رغب بأن يفهمه الآخرون. فاللغة والثقافة والقيَم والمعايير تقع في هذا النموذج الفكري إلى جانب بعضها البعض، كما أنها تملك وظيفة تنظيم الاحتمال المزدوج للأنساق الجزئية التي تقع تحتها هرمياً، وبالتحديد الأنساق الاجتماعية.

من الممكن القبول بهذا، وخصوصاً لأن المرء يكاد لا يجد بالتجربة أيَّ مجتمعٍ لا يملك حدّاً أدنى من الإجماع على قيمٍ ما أو لا يملك أساساً معيارياً مشتركاً في القانون وفي الأخلاق أو أيضاً في اللغة. وبالرغم من ذلك لا تتضح كيفية التوصّل من هناك إلى تنظيمٍ صالحٍ للحياة اليومية خاصٍ بإشكالية الاحتمال المزدوج. حيث يمكن للصراع أن يكون أكثر حدةً، بالرغم من توفر القيم المشتركة. إذا نظرنا إلى حزبينا الكبيرين في ألمانيا، أي الحزب الاجتماعي الديمقراطي والحزب المسيحي الديمقراطي، اللذان يطالبان بالحكم، ونظرنا إلى قائمة القيم التي يطالبان بها، سوف يتبين لنا عدم وجود أيِّ فرقٍ تقريباً، إلا في ترتيبها في أفضل الأحوال. فأحدهما يضع الأمن في البداية ومن ثم الحرية، والآخر يعكس هذا الترتيب. لكن لا يوجد أكثر من ثلاث قيم يمكن لسائق سيارة قراءتها على الملصقات المعلقة في الشوارع لدى التزامه بالسرعة المسموح بها في داخل المدن. القيم هي ذاتها، وعلى الرغم من ذلك هما مختلفان ومتنازعان في كافة القضايا. وبهذا يطرح السؤال نفسه: كيف يمكن انطلاقاً من برنامجِ القيم التوصّلُ لتنظيمٍ تفاعليٍ أو يمكن استعماله بشكلٍ عملياتيٍ في حالة الاحتمال المزدوج. يتضح لدى الإجابة على هذا السؤال، أن نشوء القيم المشتركة أو النقاط المتَّفق عليها، ربما يحدث في البدء بشكلٍ ثانوي. حيث لا يعرف المرء في بداية الأمر ماهية القيم التي يملكها على الإطلاق، لكن عندما يتسنى له

لفترةٍ ما حل إشكالية الاحتمال المزدوج بشكلٍ عملياتي، أي يقوم بتوقعاتٍ متمْمةٍ، وبأفعالٍ مناسبةٍ، ويدع مجالاً لحدوث سلسلة الأفعال، يمكنه ربما أيضاً صياغة الإجماع الذي قد ظهر من خلال ذلك.

دفعتني هذه الأفكار للتساؤل عما إذا كانت النقطة الحاسمة هي الزّمنية المحضة أو عدم التماثُل الزمني. أحدٌ ما يقوم بالفعل أولاً ويحدد بذلك تاريخاً يضع الآخر أمام خياري نعم أو لا، القبول أو الرفض (على غرار ما شرحته لدى تناولي مفهوم التواصل). لا يسعه هنا أن يفعل شيئاً اعتباطياً، أو أن يتصرف بحسب مزاجه، بل لا بدَّ له من التوجّه مراعياً كيفية بدء الحالة. يكفيه نعم/ لا لكي يواجه الحالة، لكنه لا يستطيع فعل أيِّ شيءٍ آخر. إذا كان هذا صحيحاً، فمن شأن المرء اتخاذ الزمنية أو بنيةٍ زمنيةٍ بديلاً للإجماع على القيم بوصفها المبدأ أو الجواب على السؤال حول إمكانية قيام النظام الاجتماعي. وبهذا يقوم النظام الاجتماعي عندما يقوم أحدٌ ما بوضع مطلبٍ ما أو يدعم توطيد فعاليةٍ ما أو يقدم اقتراحاً أو يمثّل نفسه، ويجبر الآخرين بذلك على رد الفعل. لا بدَّ للآخرين من الاستجابة أو الاعتراض. يمكنهم القيام بإجراءاتٍ للتوضيح، لكن دائماً بالاستناد إلى ما هو موجود، وما هو محدد، بحيث يكون عدم التماثُل الذي يمثُل أمام الأعين في هذا النموذج زمنياً لا هرمياً في البداية. أي أن الأمر ليس وجود مستوى أعلى للقيم، سليماً بشكلٍ عامٍ، وله قدرة دافعة ويمكن للمرء تعديل تفاصيله بحسب حالة التفاهم أو النزاع، وبالتالي يمثل نموذجاً هرمياً، بل يتعلق الأمر في البدء بنظامٍ زمنيٍ. كيف تتكون في حالات الاحتمال المزدوج سلسلة لها مفعول القُمْع أو تدفع النسق إما إلى طريق النزاع (وهذا موضوع سأعود إليه لاحقاً) أو إلى طريق التعاون وتحديد نقاطٍ معينةٍ يتم الانطلاق منها إلى مستقبلٍ مشتركٍ وبناء تاريخٍ مشتركٍ؟ هذا هو التحوّل الذي أتصوره، إذا ما ابتعد المرء عن نموذج دوركهايم ـ بارسونز إلى نظريةٍ تراعي

بشكلٍ أشدّ مسألة كيفية حدوث العمليات القابلة للمواصلة، أو كيفية حدوث العمليات التي تمتلك القدرة على بناء الأنساق، وبالتالي تمتلك القدرة أيضاً على رسم الحدود وتمييز الأنساق عما لا يكون جزءاً منها.

يقوم هذا على نموذج يبدأ بمرجعيةٍ ذاتيةٍ وبأسلوبٍ تدويريٍ، وذلك لأن الاحتمال المزدوج تدويري: «إذا فعلت ما أريد، أفعل أنا ما تريد». لكن من يحدد كسر الدائرة؟ من ينتج عدم التماثُل؟ الجواب: الزمن أو ذاك الذي يبادر بالفعل، فالقرار يكون لمن هو أسرع. ولا يتوصل بذلك بالضرورة إلى أن يتبعه كل الآخرين، بيد أنه يحدد المواضيع والنقاط التي تتم المواصلة بها عبر الرد بنعم أو لا، ويحدد بذلك نمط النسق الذي يمكن أن يتكوّن في الخطوة التالية.

يتشكّل هذا النموذج بحيث يمكن أن يولَد التصوّر بأن الاحتمال المزدوج يقوم أولاً ومن ثم تتكوّن الأنساق. وأيضاً نظرية العقد الاجتماعي تمت قراءتها في أحيانٍ كثيرةٍ كما تم انتقادها وكأنه كان هناك في البداية بشرٌ متوحشون ومسلّحون ممن يسعون إلى قتل الآخرين وهم نيام، ولا يرون إلا لاحقاً وبعد انقضاء مدةٍ من الزمن بأن هذا ليس من دواع اللطف كما توحي تجهيزات الإنسان الطبيعية، فيأتي من ثم العقد الاجتماعي. يمكن الآن أيضاً القول: في البداية تكون إشكالية الاحتمال المزدوج، وبعدها تخطر على بال أحدهم فكرة قول ما الذي يجب حدوثه بعد ذلك، وما هي الحالة أو إلى أين سيكون التوجّه. هذا التصّور هو ضربٌ من الخيال في كلتا الحالتين بطبيعة الحال. لم يستطِع أحدٌ تحديد الحالة الطبيعية تاريخياً بمفهوم توماس هوبز، على الرغم من القدرة ربما على التمييز الواضح بين المجتمعات الأقل انتظاماً عن تلك المتحضرة. كما أن مسألة الاحتمال المزدوج ليست مشكلة نموذجٍ ما قبل ـ ما بعد، بل يتعين طرح السؤال بحيث يصطدم المرء لدى البحث في إشكالية النظام الاجتماعي ولدى متابعة هذا البحث، أي لدى حل كل الشروط، يصطدم في النهاية بمسألة طبيعة

التعامل مع الاحتمال المزدوج. يمكن مساءلة كل حالة اجتماعية لمعرفة أسباب عدم دخولها في هذه الدائرة التي تؤدي تماماً إلى الجمود، لأن لا أحد يعرف ماهية التوقعات التي يتوجب عليه بناءها، لكي يبني الآخر التوقعات التي تقدرُ قيمة الأولى وتود تحقيقها.

إن النموذج هو نموذجٌ لإعادة بناء شروط إمكانيات قيام النظام الاجتماعي ولا يقصد به نموذج تاريخي. ومن شأن هذا أن ينطبق على تساؤلات كانط أيضاً عن كيفية إمكان نشوء المعرفة أو الفعل العاقل أو الحكم الجمالي. حيث ما من شأن أحدِ القول في هذه الحال، بأن الإنسان كان موجوداً في البداية بدون كل هذه الأمور، وبعدها أتى في وقتٍ ما نورٌ البصيرة المتسامية وأصبح عاقلاً. بل يكون السؤال هنا أيضاً: إلى أين يذهب المرء لدى مواصلته الدائمة للدفع بحلٍ ولدى تفكيك المبادئ المتفاهم عليها من قبل، والمفهومة من قبل، والمعروفة والمتفق عليها. إن لسؤالٍ من هذا الطراز علاقةً وثيقةً بحالة التحوّل إلى مجتمع العصور الحديثة، الذي لم يعُد المرء يقبل فيه بالنظام الهرمي للمجتمع على سبيل المثال ولم يعُد يفترض أن جماعةً معيّنةً من البشر أفضل من غيرها منذ ولادتها وبناءً على أصلها. بيد أن التساؤل الذي يُطرح لدى انهيار الهرمية: كيف يمكن قيامُ النظام الاجتماعي؟ عندما لا تعود بحوزة الدولة الإقليمية الحديثة ضمانةٌ اجتماعيةٌ من خلال تركيبها الطبقي أو من خلال الدين، ولا تملك ضمانةً سوى ذاتها، يُطرح عندها السؤال عن كيفية إمكان قيام النظام الاجتماعي. ويرى المرء في تحليلٍ معرفيٍ علم اجتماعيٍ، أن مجمل السؤال قد تم ابتكاره للتغلب على عدم الاستقرار في مواقف معينةٍ أو للسيطرة على حالات الانتقال والتمكّن من تقديم الخطط. ربما لم يكُن من دواعي الصدف نشوء نظرية الاحتمال المزدوج في مجتمعٍ يرتاب من الرجوع والاستناد على ثوابت طبيعيةٍ، أو على حقائق مُطْلقةٍ معينةٍ أو أسبابٍ قبْليةٍ بديهيةٍ في النظام الاجتماعي، بل يطبّق ما نسميه

اليوم «ما بعد الحداثة»، أي بالتحديد عدم القبول بأيِّ موقفٍ لا يمكن فيه طرح السؤال عن سبب استعمال المرء لشكلٍ معيّنٍ بالذات. لا بدَّ أن يتسنى للمرء التساؤل في كل موقفٍ عن تعليل الأسباب المستخدمة. ولا يمكن لأحد الاستناد إلى أنه قد توصّل إلى نقطة في مكان ما، وعلى الجميع القبول بها.

هذا يعني أيضاً أنه بمفهوم الاحتمال المزدوج يتم رفض كلِّ مصادر التصورات وكلِّ رجوعٍ لأصلٍ ما، وأن هذا المفهوم يتوافق مع نظرية النشوء والارتقاء التي لا يمكنها أن تعطي معلوماتٍ عن البداية كما أنها لا تريد فعل ذلك. فالتطوّر يُنتج ذاته بذاته بطريقةٍ ما. ليس لدي الفرصة في هذه المحاضرات لتناول نظرية النشوء والارتقاء، لكن الفكرة هي أن الانشطار بين التغيير والاصطفاء يحصل بطريقةٍ ما ومن خلال ذلك يتم الحثّ على تشكل بنى وتغييرها. التطوّر يدفع ويحثُّ نفسه بنفسه لبناء النظام، ولا يمكن تفسير هذا انطلاقاً من الخليط الأصلي أو من الشروط الأصلية لنشوء الحياة أو نشوء اللغة أو نشوء النظام الاجتماعي. إذا رأينا في مفهوم الاحتمال المزدوج تصوراً لعرض إشكاليةٍ ما أو أيضاً ابتكار إطارٍ لإشكاليات التحليلات الوظيفية، سوف يكون لدينا ما يوازي نظرية النشوء والارتقاء وتجارب أخرى، لفصل شرح التطوّر الاجتماعي عن مسألة كيفية نشوء كل شيءٍ، أو عن مسألة البحث في الأسباب التاريخية الرئيسية. يستطيع المرء طبعاً تكرار طرح هذا السؤال، إلا أنه لا يتوصّل بذلك إلى بدايةٍ ما. كما يستطيع التساؤل عن أسباب تطور أوروبا الخاص بالمقارنة مع الصين في الفترة الأخيرة من العصور الوسطى، ويمكنه الإشارة عند ذلك إلى عوامل مثل التنوّع الجغرافي وما إلى ذلك، بيد أن هذا يبقى دائماً إجابةً تشترط وجود مجتمعٍ من قبل، أي إجابة يمكنها التصوّر أن المجتمع كان موجوداً ومنظماً من قبل، ولا تملك في هذه الحالة سوى السؤال عن سبب عدم توصّل المجتمع الصيني مثلاً للتحوّل نحو الحداثة على الرغم من تطوّره التقني الأكبر، وغناه الأكثر، وتفوقه في عدد السكّان وفي النظام.

أكتفي حالياً بهذا القدر فيما يتعلق بمصطلح الاحتمال المزدوج. وكما ترون لا بدَّ من العمل كثيراً على المصطلح، لكي يتوافق مع النظرية من جهة ولكي لا يتم اصطحابه كقطعةٍ ضائعةٍ نسبياً، كما كان قدره حسب رأيي في النظرية البارسونزية، ومن جهة أخرى لكي يتسنى إدخاله في سياقٍ آخر معهودٍ لنا، مثل نظرية النشوء والارتقاء أو تقنية السؤال لدى كانط.

أما المثال التالي الذي سأتناوله فهو مصطلح البنية. عندما تفكرون لوهلةٍ بما تبادر إلى أذهانكم لدى ذكري لـ«مصطلح البنية» تلاحظون على الأرجح أنكم تخيَّلتم مفهوماً أدنى لقوة التحمّل والاستمرار. يتعلق هذا أيضاً بالتقاليد المعهودة في الإشارة إلى الأنساق أو إلى سواها من العلاقات من خلال مصطلح العلاقة. فهناك عناصرٌ وهناك علاقاتٌ، والعلاقات ثابتةٌ زمنياً بطريقةٍ أو بأخرى. ويمكنها أن تتغيّر بطبيعة الحال، بيد أن المرء يتحدث عن العلاقة فقط إذا لم يتعلق الأمر بحدثٍ يحصل لمرة واحدة، بل بارتباطٍ نموذجيٍ للعنصر أ بالعنصر ب. تُظهر العلاقات في التقاليد قدراً من قلة القيمة الانطولوجية، وذلك لأن العناصر تكون موجودةً أولاً أو الأرواح وما إلى ذلك، وبعد ذلك توجد العلاقات التي تكون ثانويةٍ بشكلٍ أو بآخر.

من جهة هناك هذا الارتباط لمفهوم البنية بمفهوم العلاقة وبالتالي جانب الاستمرار. ومن جهةٍ أخرى يضاف إلى ذلك جانبٌ معرفيٌ أو تحليليٌ[1] في التطورات الحديثة للبنيوية وخصوصاً لدى كلود ليفي ـ شتراوس ولدى بعض الفرنسيين من حقبة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وإذا شئنا

---

(١) راجع مثلاً:
Claude Lévi-Strauss, Der Strukturbegriff in der Ethnologie. In: ders., Strukturale Anthropologie I. Dt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 299-346.

لدى بارسونز أيضاً. كما تمثل البنى شروطاً للمعرفة، بغض النظر عن هوية متلقي المعرفة، سواء كان ذلك عِلماً أو مشاركاً بعلاقاتٍ اجتماعيةٍ أو بشبكاتٍ اجتماعيةٍ أو بمجموعاتٍ اجتماعيةٍ أو أنساقٍ اجتماعيةٍ وما إلى ذلك. لا بدَّ للمرء من التعرّف على الموضوع الذي يدور حوله الأمر، ولا بدَّ من القدرة على تحديد الأنماط، ولا بدَّ للمرء من التعرّف على مكان تواجده، هل هو في الجامعة أو المقهى أو الحافلة أو في أي مكانٍ آخر. لو كان بالإمكان ربط كل شيءٍ ببعضه البعض، ولو لم تتضمن أنماط البنى هذه لوعودٍ معينةٍ فيما يتعلق بالمعرفة والتوجّه، لتعلق الأمر بحسب هذه الرؤية ببنى غير قابلةٍ للقيام بوظيفتها. ولو تبع المرء اقتراحاً لوليام بليك William Blake وجلب المقهى إلى الكنيسة بغية تحسين القدرة على الغناء[١] لكان من شأن بعض التوجهات المعينة أن تكون موضع خلاف. لا بدَّ من فكّ البنى عن بعضها البعض لمعرفة السلوك المناسب في المكان المناسب. وكما يبدو لي هذه هي المتطلبات التي يطلق عليها اليوم اسم البنيوية بوصفها نموذجاً نظرياً معيّناً: تضافر العلاقات المعقدة، الاستمرار النسبي في العلاقات واعتبار مجمل هذا شرطاً للمعرفة.

ثمة تقدمٌ معيّنٌ أو تطوراتٌ ضمن هذا النقاش، أود الحديث عن اثنين منها. الأول هو تنسيق البنى مع التوقعات. وهذا يتعلق الآن بشكلٍ نوعيٍ بالأنساق النفسية والاجتماعية، أي لا يتعلق بمفهوم البنية بشكلٍ عام. تعلقت نشأة هذا المصطلح بنموذج المدخلات ـ المخرجات الذي كان قائماً (أكرر الآن نوعاً ما أموراً أشرت إليها من قبل)، أي تم تصوّر نسق حي يعتمد على مصادر البيئة

---

(١) كما ورد في قصيدة The Little Vagabond من مجموعة Songs of Experience (1794)

ويقدم للبيئة نوعاً من الانجازات أو يستبعد فضلاتٍ معينةً ويطلق بين هذا وذاك صيروراتٍ معينةً، لا تتطابق نقطة بنقطة مع البيئة. أي يتضح وجود بنيةٍ في النسق ليست صورةً محضةً لاختلافات البيئة، بل تشير إلى تعميماتٍ. نريد مثلاً شراء الفاكهة ولا نعرف بعد نوع الفاكهة التي نريد شراءها. عندها نتفحص العرض المقدم. بعض الفاكهة صار فاسداً، وأنواعٌ أخرى غالية الثمن، وأخرى لا تحتوي بدورها على فيتامينات أو ليست فاكهةً عضويةً تمت زراعتها بدون إضافات اصطناعية كما يحتاج المرء اليوم، وبالتالي يملك المرء معايير تضعه على مسافةٍ مما يراه بشكلٍ ملموسٍ وتمكنه من تشكيل دوافع للشراء أو لعدم الشراء. هذا النظام الداخلي للمعالجة المنفصل عن التمايزات التي تؤثر على النسق النفسي بشكلٍ إدراكيٍ حسّيٍ، تمت صياغته بشكلٍ أو بآخر في الثلاثينيات عن طريق مصطلح التوقعات، ومن هناك نفذت هذه الرؤية الخاصة بالتوقعات المتممة إلى النظرية البارسونزية أيضاً.

تكمن الإشكالية هنا في إعطاء نوع من الامتيازات للمستقبل. فالتوقعات لا تستند إلى الماضي، بل إلى المستقبل. ومن الناحية المنهجية تنتج عن هذا تلك الصعوبة التي تناولناها مراراً في الحلقات الدراسية الخاصة بفهم سبب استناد مفهوم البنية إلى المستقبل. ربما كان السبب، هو انطلاق المرء من أنساقٍ أنجزت في الماضي أو تم رؤيتها من حيث ثبات وقائعها وذكرياتها، بحيث تتم الحاجة للمرونة أو القدرة على التعميم فقط من أجل تحديد أساليب السلوك المستقبلية. على أية حال لا بدَّ من متابعة هذه النقطة: عندما يربط المرء البنى بالتوقعات يعطي الأولوية القصوى في مجمل النظرية لمنظور المستقبل. وقد أخذ التقسيم البارسونزي في نموذجه الرباعي شكلاً مماثلاً لهذا. فقد كان هناك الجانب الأداتي، المتوجه للمستقبل، والجانب المُنجز أو فعالية إرضاء الحاجات، المتوجه حسب الوقت الراهن. الماضي كان النسق ذاته ـ وما إلى

ذلك من أشياء أخرى. وذلك يتعلق بمفهوم التوقعات هذا. كما أن هذا الأمر جديرٌ بالتفكير، وربما تخطر على بال أحد آخر فكرةٌ أخرى، إلا أن استبعاد التجريد من مفهوم التوقعات ليس بسيطاً أبداً. على كل الأحوال لم أجد لهذا حلاً يرضيني بشكلٍ كافٍ.

بالإضافة إلى ذلك لا بدَّ من فصل هذا الموضوع عما يسمى بذاتية البنى، التي لا يتم تعريفها إلا عن طريق التوقعات. هذا اعتراض سمعناه مراراً في النقاش مع يوهانس برغر (Johannes Berger)[1]. وانطلاقاً من نمط التوقعات بحسب ماركس لا بدَّ للبنية من أن تكون شيئاً موضوعياً، لا شيئاً ذاتياً. علاقات الإنتاج وما إلى ذلك هي موضوعية. أما حيثية تشكيلها من قِبَلِ طرفٍ ما باعتبارها جزءاً من توقعاته الذاتية، فيتوقف بالإطلاق على رؤيته لها، وعلى إدراكه لها. أما مسألة تقييمه لها، كما من شأن ماركس أو باحث نظري آخر أن يفعل، فهي مسألة ثانوية. قصة نشوء مفهوم بنية التوقعات هذا لها بالضبط معنى إطلاق الأنساق من تحديدها عبر البيئة. ويسمى «الذاتي» عند ذلك ببساطة «المنسوب للنسق» "systemrelativ"، وهذا مُحَتّم في نظرية الأنساق في حال تجذير هذه الرؤية. لا يوجد أي نظام لا يتم تكوينه وإقامته من قبل النسق بوصفه نظاماً ذاتياً أو نظاماً للبيئة، أي يكون بدوره منسوباً للنسق. هذا يعني أني أشعر بإشكالية الانحياز للمستقبل على الرغم من معرفتي بطريقة تعديله. أما نسبية النسق فأعتبرها بالمقابل جوهريةً في منهج نظرية الأنساق.

كان هذا تطوراً في البنيوية أو في تشكيل مفهوم البنية. ويعود تطورٌ آخر إلى

---

(١) راجع:
Johannes Berger, Autopoiesis: Wie "systemisch" ist die Theorie sozialer Systeme? In: Hans Haferkamp und Michael Schmid (Hrsg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beitraege zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 129-152.

ملاحظة لبارسونز صغيرةٍ لكنها مهمةٌ، وقد وردت في مقالٍ في أوائل الستينيات وفي محاضراته[1]. وربما كانت موجودةً في مواضع أخرى. تتعلق الملاحظة بتمييز. يقول بارسونز، ينبغي التمييز بين تمييزين مختلفين، الأول هو التمييز بين البنية والصيرورة: فللأنساق بنية، وللأنساق صيرورات، وهذا يتضمن القدرة على التمييز بين بنى الصيرورات وصيرورات البنى. وبمنظورٍ طويلِ الأمد يمكنُ رؤية تغيّر البنية وكأنه صيرورة، كما هي الحال مثلاً في صيرورة النشوء والارتقاء. ويتعيّن في كلا الحالتين استخدام هذا التمييز، في حالة الحديث عن بنية صيرورة ما، وأيضاً في حالة الحديث عن صيرورة تحوّل البنية. لا يمكن التوصّل إلى هذا القول بدون هذا التمييز، فهذا القول يقوم على القدرة على التمييز التجريدي بين البنية والصيرورة. وهذا التمييز ينقض الانتقاد الذي يقول بأن البنيوية لا يمكنها الحديث عن التغيّرات وما إلى ذلك. أما بارسونز فيقول بأن البنيوية تستطيع ذلك بلا شك. ينبغي فقط فصل التمييز بين البنية والصيرورة عن مسألة ما إذا كان الحديث يتم حول البنى أو حول الصيرورات بوصفها موضوع التغيّرات الصيرورية أو البنى.

من جهةٍ أخرى يجب تمييز الثبات والاستقرار عن التغيّر والتحوّل ـ أو إشكالية التغيير. فليس من المفيد تكوين مفهوم البنية وكأنه يتم الزعم بشيءٍ لا يتغيّر، هذا يعني أن الثبات بدون تغيّر البنى هو موضوع تمييزٍ آخر يقع بشكلٍ مقطعيٍّ للتمييز الأول. ويمكن التفكير والبحث فيما إذا كانت هناك بنى تستعمل بدون تغيير وفي مدة هذا الاستعمال، كما يمكن من جهة أخرى البحث في تحوّل البنى وتغيّرها، ومن ثم يمكن أن يتعلق الأمر أيضاً بتغيّرٍ قصير الأمد

---

(1) راجع. Talcot Parsons, Some Considerations on the Theory of Social Change. In: Rural Sociology 26 (1961), S. 219-239.

نسبياً، إذا فكرنا بالحراك في تطوّر تقنيات الحاسوب وبالأدوات المالية العالمية أو ببنى مواضيع الرأي العام. كما يمكن البحث بمساعدة هذا التمييز الآخر في الصيرورات السريعة والبطيئة لتغيّر البنية. أما إذا كان تغيّر البنية جانباً لصيرورة ما، فهذا بدوره مسألة في سياق التمييز الأول. من الممكن تبيان تغيّر بنية ما، على سبيل المثال تغيّر الدستور، دون التمكّن بالضرورة من تحديد صيرورة أنتجت تغيّر البنية تاريخياً من خلال سلسلة من التعاقبات. تتم رؤية التغيّر بالاستناد إلى ما قبل وما بعد، ولكن ليس بالضرورة بالاستناد إلى صيرورة معينة.

كانت مواجهة النقد القائل بأن البنيوية متأصلة في التوجّه المحافظ مهمةً لبارسونز في الأوضاع التي كانت قائمةً في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين، وذلك باعتماد قدرٍ أكبر من الدقة في أدوات التمييز. ويبقى السؤال بالنسبة له، هل هناك تغيّر في البنى، وما هي طبيعة السياقات التي تتغيّر فيها البنى وما هو سبب هذا التغيير، كما يبقى التمييز بين البنى والصيرورات مهماً أيضاً. لا يمكن لوم البنيوية على أنها معادية أو متجاهلة للصيرورة. ويرجع هذا إلى تحوُّل في علم الاجتماع نفسه. تحوُّلٌ كان يتضمن آنئذ كما هي الحال في علم الأجناس وعلم السلالات البشرية وعلم الإنسان الثقافي على تياراتٍ للموضة تقضي باستبدال التوجهات البنيوية التي لا تراعي الزمن بتوجهاتٍ صيروريةٍ، وكأن هذا أفضل أو أصحّ من التوجهات الأخرى. كانت موضوعات الصيرورة رائجة في العشرينيات بالاستناد إلى وايتهيد[1] وبخلفيات فلسفية أخرى، كما شاعت مواضيع المؤتمرات عن طريق الشعار «صيرورة». وكان التحوّل الاجتماعي موضوعاً مطروحاً. فجرى إهمال البنى، وتغيّر هذا ثانيةً في

(١) راجع. Alfred North Whitehead, Process and Reality, an Essay in Cosmology. Cambridge: Cambridge UP 1929, Neuausgabe New York: Free Press 1979.

الخمسينيات، بيد أن معنى تميز التمييز يكمن في أن المرء هنا لا يملك خياراتٍ وأن الأمر يتعلق فقط بكيفية التعامل مع التمييز بين البنية والصيرورة أو كيفية التمييز بين الاستمرارية وعدم الاستمرارية أو بين الثبات والتغيير وعدم اختلاط هذه المصطلحات.

تلاحظون أن الإطلاع على هذا النقاش في الكتب والمقالات معقدٌ للغاية ولا يدع مجالاً لتصنيفاتٍ بسيطةٍ من نوع «من أجل المجتمع»/ «ضد المجتمع» أو «محافظ»/ «نقدي». لكن ما يطوف في ذهني الآن، هو إعادة تغيير أساس النقاش بمساعدة خطة حازمة لنظرية أنساقٍ عملياتيةٍ، أي بمساعدة الرؤية التي قدمتها في القسم الرئيس الأول من المحاضرة [هذا الكتاب]. كما تذكرون فالأنساق تتألف بحسب هذه الرؤية دائماً من عمليات وتدوم طالما استطاعت تحيين عملياتٍ جديدةٍ. توجد الأنساق دائماً في حاضر عملياتها الفعلية الراهنة، أي فقط لدى إجراء التواصل أو في حالة نسقٍ نفسيٍ ما، فقط لدى تنشيط الانتباه.

يعني هذا بالنسبة لموضوعنا أن البنى لا تكون واقعةً وفعليةً إلا لدى استعمالها. لم يعُد هناك ذلك المستوى الذي يشبه عالمَ أفكارٍ أو شيئاً غير متبدلٍ بطبيعته موجوداً فوق الأحداث الجارية ويمتلك استقراراً يستمده من داخله. لا يوجد واقعياً سوى القيام بالعملية. وتكون المسألة هنا: كيف تتوصل العملية لعملية أخرى تتلوها، وهنا تكمن وظيفة البنى. كيف تعثر العملية على عمليةٍ تاليةٍ مناسبةٍ؟ أو كيف تنتج ذاتها في ظرف انطلاقٍ معطى؟ بينما تكون الأولى قد أصبحت ماضياً، أي لم تعد واقعاً وفعلياً، والأخرى لم تصبح واقعة وفعلية بعد، بل هي المستقبل. لا يكون واقع البنية إذاً في استطالة أمد وجودها، بل يكمن واقع وجود البنية في استحضارها وفي استعمالها. لا تكون البنى موجودةً سوى لدى استعمالها. يترتب على هذا في البدء انتشال نظرية الأنساق من التقسيم بين البنى والصيرورات. لا يوجد بنى وصيروراتٌ، بل أن الأنساق

تتشكل من خلال نمط العمليات التي تحققها. أما طبيعة البنية الضرورية، المستعادة، التي يتم استعمالها مجدداً أو لا يتم استعمالها، فتتعلق بمزاولة العمليات في النسق المعني أو عدم مزاولتها. ثمة تصوّر أوضح حول وحدة النسق، بالاستناد إلى العمليات الخاصة، وهي في حالتنا التواصل، وليست الصعوبات التي من شأن المرء أن يواجهها إذا تصوّر أن النسق يتألف من نمطين من المكونات، بالتحديد الوقائع والصيرورات من جهة والبنى من جهة أخرى.

عندها يمكن القول بأن البنى هي صورةٌ مستخدمةٌ للتشبيك المتكرر للعمليات في النسق. العملية تسترجع ما هو ماضٍ وتستبق ما هو قادم. يفكر المرء في وضعٍ معيّنٍ بالذي حدث، وبما يلائمه الآن، ويمتلك ذاكرةً انتقائيةً وتصوراتٍ ملائمةً لما يريد التوصّل إليه فعلياً أو عما يفترض إحداثه.

هذا يعني أنه لدينا السؤال عن طبيعة التعامل مع الاسترجاعات، أي الاستباق والاسترجاع، بوصفهما عنصرين تأسيسيين لهوية العملية الواحدة. بمعنى كيف يتم التوصّل إلى جملةٍ، أو إلى إصدار أمرٍ، أو رجاءٍ، أو تصريحٍ بشيءٍ، أو تحديد شيءٍ في موقفٍ معيّنٍ، إذا لم يكُن عن طريق توجّه مسبق بالاستناد إلى ما حدث من قبل وإلى ما يمكن المتابعة به؟ من شأن البنى أن تكون عند هذا صورة إجمالية للتنشيط المستمر للتوجّهات الاسترجاعية المتكررة في النسق المعني ـ أي شيء يسري من لحظة لأخرى، مما يخدم الاستمرار، والمواكبة، ومواصلة عمل النسق عبر المعلومات وتحديدات الاتجاه.

لهذا تبعاتٌ مختلفةٌ. إحداها السؤال: كيف يتم التوصّل إلى إعادة استعمال نفس البنية. هل نخترع ماضينا ومستقبلنا من جديد في كلِّ مرةٍ، أم أننا نمتلك شيئاً كالذاكرة، بحيث نستعمل البنى ذاتها لأغراضٍ عملياتيةٍ مراراً وتكراراً؟ من الممكن انطلاقاً من هذا التساؤل تصوّر الرعب الذي حلّ بالمجتمع لدى اختراع الكتابة، بحيث باتت إعادة قراءة كلِّ شيءٍ تم التفكير به ممكن فوراً، أي لن

يمكنه الاختفاء بعد ذاك. الكتابة هي نوعٌ من تحديد فرص نسيان النسق، بينما تتساوي قدرة الذاكرة العادية على التذكر وعلى النسيان. يا إلهي من الاضطرابات التي من شأننا أن نواجهها في كل موقفٍ لو لم تكُن لدينا القدرة على النسيان. لذلك، ومن الناحية العملياتية يطرح السؤال نفسه: هل باستطاعة المجتمع التخلي عن قدرته على النسيان وما هي أهمية الكتابة في هذا السياق. وتزداد درامية المشهد مع الحاسوب، الذي يخزّن كلَّ شيءٍ وتلازمه إشكالية عدم قدرته على النسيان. لا بدَّ من ابتكار أهليةٍ تمحي ما لم يتم السؤال عنه منذ ثلاثة أسابيع؟ كيف يمكن للمرء التخلص من الذاكرة في الحاسوب؟ يتم التعامل مع هذا في أنساقٍ معينةٍ بشكلٍ لامعٍ، بالأخص في النسق المالي. عندما أقبض دفعة مالية، لا يتعيّن عليّ أن أسأل عن مصدر النقود أو عن هوية الجهة التي أعطت هذه النقود للشخص الذي دفعها لي. كما أستطيع أن أصرف هذه النقود دون إعطاء معلوماتٍ عن طريقة كسبي لها. حتى النقود المسروقة تنساب من بين الأيادي بيسرٍ. يشكّل هذا من الناحية القانونية إشكاليةً دائمةً، حيث يمكن تتبع البضائع المسروقة، ومن يبيع بضائع مسروقة لا بدَّ من أن يتحمل المسؤولية، بيد أن النقود المسروقة لا يمكن تتبعها. بهذا المعنى لا تملك النقودُ ذاكرةً، ويمكن القول في هذه الحالة لحسن الحظ أن الأمر كذلك، لأنه لو لم يكُن الحال هكذا لتطلبت كل عملية تبادل نقود جهداً ضخماً في البحث، لمعرفة مصدرها والمصدر التي أتت منه إلى الجهة الأخيرة التي دفعتها وهكذا دواليك. ثمة أفكار موازية في نسق السجل العقاري. لا يوجد في القانون الانكليزي سجلٌ عقاريٌ، لذلك يضطر المرء في أغلب الأحيان إلى الرجوع لمئات من السنين إلى الماضي، لكي يرى إن كان الشخص الذي يريد البيع هو المالك بالفعل.

كيف يمكن للمرء التخلص من الذاكرة؟ يمكنني تخيّل أن المدى الواسع لاحتفاظنا بالمعلومات في الحاسوب يمكن أن يسبب إشكاليةً ذات أبعادٍ دراميةٍ، مع أني لا أفهم إلا القليل في هذه التقنية وفي هذا الموضوع.

إن أحد فوائد مفهوم البنية هذا المستند إلى العملية هو بشكلٍ ما التقييمُ المتوازن للتذكر والنسيان حسب الضرورة العملياتية وبعد ذلك تشويش واضطراب هذا التقييم المتوازن من خلال ابتكاراتٍ ثقافيةٍ كما هي الحال مع الكتابة ومن ثم بالطبع مع طباعة الكتب. سوف تتعرفون على هذه المشكلة لدى كتابتكم لبحثٍ علميٍ وشعوركم بأنه ما زال هناك في أحد الكتب العلمية شيءٌ لا بدَّ لكم من مراعاته، تقرؤون وتبحثون عندها إلى ما لا نهاية ولكن لا تتيقنوا أبداً من أنكم تستخدمون كلَّ شيءٍ يدخره العلم في ذاكرته. بطبيعة الحال هناك إمكانيات للتملص من هذا. لقد كوّنت العلوم أشكالاً للتعامل مع عدم إمكانية الاستعمال الفعلي لذاكرتها. هناك مسألة التقادم على سبيل المثال بعد أن لا يكون من المفيد الاستشهاد بنظرياتٍ قديمةٍ. عندما استشهدت ذات مرة في إحدى الملاحظات بمؤلفٍ من القرن السابع عشر وبهابرماس بغية إثبات فرضيتي، اعتُبر هذا تطاولاً كبيراً. لا بدَّ من نسيان القرن السابع عشر، لأنه عصرٌ آخر.

بيد أنه لا بدَّ من مواجهة هذه الإشكالية، حيث لا يمكن إلا بعد ذلك فهم الحمل الذي يثقل على عاتق العمليات المعقدة من خلال الاختراعات المفيدة بحد ذاتها، والتي لولا فائدتها ما كانت موجودةً أصلاً.

التمييز عن هذا إشكاليةٌ ثانيةٌ. لا بدَّ للمرء من أن يعرف بدقةٍ أكبر، كيف تحدث التكرارية. كيف يمكن إخراج شيءٍ ما من الذاكرة، واعتبار شيءٍ قد مضى على أنه مهمٌ واستهداف المستقبل، دون تنشيط الموقف الماضي كلياً بشكلٍ ملموسٍ ودون معرفة الموقف المستقبلي القادم؟ ألا يجب أن تحدث هنا عملية اصطفاء؟ ألا يجب علينا امتلاك هويات لكي يتسنى لنا التعرّف وتحديد ما يلزمنا من الماضي، على سبيل المثال بمن نستشهد من الباحثين العلميين ولأية غايةٍ (دون مراعاة الحجم الإجمالي للعمل المعني) أو ما الذي يستطيع المرء اشتراطه في الحالة اليومية مسبقاً، عندما يرجو أحداً ما أن يأخذ هذه الرسالة معه

إلى مكتب البريد؟ «مكتب البريد»؟ «رسالة»؟ لماذا؟ هل يتعلق هذا بمضمون الرسالة، أو بأوقات عمل مكتب البريد أو بما إذا كانت الطوابع البريدية كافيةً؟ وغير ذلك الكثير...، من شأن المرء أن يشطح بفكرة المعنى إلى إشاراتٍ واستكمالاتٍ لا متناهيةٍ، ولكن بطريقة ما يفلح الإخراج الاصطفائي للثوابت، الكافية لجوانب المعنى الملموسة وللعملية في ربط الماضي بالمستقبل.

أشير على أثر صياغة لدى سبنسر ـ براون لها غاية مختلفة تماماً إلى التكاثف[١]: بشكلٍ ما يتم تكاثف سياقات المعنى من خلال إحيائها ثانية، وتحوّل إلى أشكال يمكن تحديدها وتسميتها، تقريباً مع ترك كل ما كان مرافقاً للموقف الذي انبثقت عنه أو لموقف استعمالها السابق. نعثر لدى سبنسر ـ براون على أفكارٍ جديرةٍ بالاهتمام (والتي كانت لها بدورها غاية أخرى، إلا أنها لفتت اهتمامي، ولذلك لا بدَّ لي من قولها هنا)، أفكار تقول بأن هناك عمليةً ثانيةً، وهي بالتحديد التثبيت أو التأكيد[٢]: عندما نعيد استعمال شيء ما، فلا بد له من أن يتلاءم مع موقفٍ آخر. نجلب الرسالة إلى مكتب البريد مثلاً. أو نرجو أحدهم إيصال الرسالة إلى مكتب البريد. وعندها تكون الرسالة قابلةً للإرسال حتى لو كان الشخص الذي أوكلنا إليه هذه المهمة لا نعرفه بما فيه الكفاية ولا نعرف ما إذا كانت الرسالة ستبقى في محفظته ـ «بريد للتخزين» poste restante كما يقول الفرنسيون أحياناً ـ ولا يكتشفها إلا بعد أشهر. لدينا نوع من الاختبار في مواقف جديدة باستمرار ومختلفة تماماً من حالة إلى أخرى.

والسؤال الآن، هل هناك إمكانية لاختزال هذا التكاثف والتثبيت في مصطلحٍ واحدٍ، أم أنه لدى إنتاج البنية والهويّات وقابلية إعادة الاستعمال تكون هناك

---

(١) راجع George Spencer Brown, Gesetze der Form. Dt. Lübeck: Bohmeier 1997, S. 4.

(٢) المرجع السابق صفحة ١٠.

صيرورةٌ مكوَّنةٌ من جزأين، صيرورة تخصيص وتعميم واختزال وتوسّع لا يمكن أن تكون لها صيغة موحّدة. أنزع شخصياً للعمل بعلاقة معقدة بين التكاثف والتثبيت. عندها يمكن التصوّر، بأن البنى تتلقى من خلال تعاقب إعادة الاستعمالات شيئاً غير مُعرَّف: لا يمكن تحديد الشعور بدواعي فائدة شيءٍ ما بشكلٍ واضحٍ فعلياً، والإجابة في الوقت نفسه على شخصٍ آخر بشكلٍ يشبه التلقين كالقول: «هكذا يُصنع هذا الأمر» مثلاً. بعبارة أخرى، عندما يضع المرء خبرات استعمال في شكل التلقين، يتم اختزال الخبرة بالكلمات التي يستعملها المعني، منطلقاً من هويةٍ ما، في حين يكون سياق الاستعمال لا علاقة له بالموضوع على الإطلاق.

يمكن تقدير الأهمية الكبيرة للاستناد إلى الخبرة فقط إذا حدثت قناعة بأن تلقيناً كهذا لا ينجح: يمتلك المرء باستمرار في العلاقات الاجتماعية الحاجة للاستناد إلى الخبرات الذاتية (من الممكن فعل هذا، ولا يمكن فعل ذاك)، دون القدرة على تقديم المبررات لذلك، أي أيضاً دون امتلاك وسائل إقناعٍ تُمكِّن أولئك الذين ينهال المرء عليهم بخبرته من الاقتناع بالنصيحة واعتبارها صحيحةً. وهذا أمرٌ نموذجيٌ فيما بين الأجيال. عندما بدأت عملي في إحدى الوزارات كان من المدهش بالنسبة لي أسلوب العمل البديهي للخبراء استناداً إلى خبراتهم الخاصة[1]. أتذكر أوّل مداخلة لي في إحدى لجان برلمان إقليمي، وكنت قد هيأت نفسي بعنايةٍ وقلت كل ما كنت قد حضَّرته. بعدها اقترب مني أحد الوزراء الحاضرين بالصدفة وربّت على كتفي قائلاً: «لا بدَّ لك من أن تتعلم الكثير بعد، فأنت بمثابة ممثلٍ هيأ نفسه لمسرحية «دون كارلوس»، في حين أن المسرحية المعنية هنا هي مسرحية «خالة شارلي»»، وحسب قوله لا

---

(١) تلميح لعمل لومان رئيس قسمٍ في وزارة الثقافة في ولاية سكسونيا السفلى.

بدَّ من تنمية حس إزاء هذه الأشياء. هذه الإشكالية موجودة في علاقة الأجيال ببعضها حيث تتم الإشارة بسرورٍ إلى الخبرة ويستمد منها السلطة، بدون الإتيان بالحجج، على طريقة هابرماس، وعرض أسباب مفهومة. لا يمكن الإثقال عليه بذلك. هناك سلطةٌ تكمن خلف هذا ويتم القبول بها بشكلٍ أو بآخر. أعتقد أنه من الممكن صياغة هذه الحيثية عبر مفهوم البنية هذا، إذا تمت رؤية أن البنى مركّبة وتتشكل من هذه المتطلبات المكونة من خليطٍ من التخصيص والتعميم، ومن الانعتاق من السياق وإخراج هوياتٍ من جهة، وتثبيت السياق والاعتماد عليه واختباره في إعادة الاستعمال من جهةٍ أخرى.

ملاحظة قصيرة إضافية حول سياق المراقبة في النهاية. أذَكّر بأنني كنت قد قلت في سياق البنيوية وبالأخص لدى ليفي ـ شتراوس بأن البنية كانت دائماً أداةً معرفيةً أيضاً. إذا أراد المرء معرفة الموقف الذي يعمل به والنسق الذي يعمل به، عليه أن يسأل عن البنية. ويمكنني أن آخذ بهذا في النظرية العملياتية، عندما أتصوّر بأن المراقبة هي أيضاً عمليةٌ لا تجبرنا إذا على القول، ثمة شيءٌ خلف الوقائع اليومية المنسابة، خلف الأفعال أو العمليات، شيءٌ ثابتٌ، وعلى المرء التعرّف على هذا الشيء لكي يستطيع الفهم. نقول إن المراقب ذاته يُكوّن بنيةً. فهو يرى في اللحظة التي يراقب بها أشياء معينةً، اختلافات معينة وهويات باعتبارها حاسمة لتحديد هوية شيءٍ ما. عندها يمكن من جهة رؤية المراقب باعتباره نسقاً يعمل بذاته. إذا تعلق الأمر بالعثور على ماهية الماضي، ذي الصلة، الذي ستكون له أهميةٌ في المستقبل وفق جوانب معينةٍ، يراقب النسق نفسه في اللحظة التي يعمل بها بالوسائل المختزلة كالمعهود. النسق ذاته يتعرّف على بنيته أثناء القيام بالعملية وتحديد معطيات المعنى التي يمكن استعمالها ثانيةً. يمكن أيضاً من جهة أخرى القول بأن الأمر يتعلق بمراقِبٍ خارجي يتعرّف على الأنساق من وجهة نظر البنى التي لا تقبل المراقبة من قِبَلِ النسق ذاته أو لا يتم

تنشيطها عادة من قِبَلِه، لأن أحدها من شأنه أن يتطلب ميكانيكيةً معقدةً جداً لإيضاح الأسئلة.

إذا أخذنا بعملية المراقبة بناء على البنى، نكون أمام الظاهرة التي تحدثت عنها في فصل المراقبة والمراقبة من الدرجة الثانية. يكون لدينا رؤية منسوبة للمراقبين بالكامل، التي يزول ضررها من خلال القول بأن النسق الذي تتم مراقبته، يُراقِب بنفسه أيضاً. ومراقِب نسقٍ ما يطوّر بنى خاصةً ويُكوِّن بنى خاصةً ولا يفهم النسق إذا لم يعرف كيفية مراقبة النسق لذاته. يمكنه رؤية بنى أخرى خلف ذلك، ويمكنه افتراض بنى كامنة والتعرّف عليها، بيد أن الكمون لا بدَّ من يستند إلى أسلوب مراقبة بنى النسق، الذي تتم مراقبته بدوره. أي لا يضيع الجانب المعرفي ولا نسبية المراقِب في مصطلح البنية. إلا أن هذه النسبية تزداد تعقيداً بقدر ما يتوجب على المرء تحديد ماهية المراقِب الذي يُكوِّن البنى، وأيضاً بقدر ما تتم رؤية أنه لا يجري التحوّل من عمليةٍ إلى أخرى بدون تكوين البنى.

الموضوع الأخير هو النزاع. وقد اخترته لأنه كان أيضاً موضع نقاشٍ أيديولوجي حادٍ وجدلٍ نظري جديرٍ بالاهتمام يعود إلى فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. لقد أبرز دارينذورف نفسه في هجومٍ[1] على بارسونز، ثم تبعه آخرون ممن فسّروا نظرية بارسونز على إنها تغالي في تقدير الإجماع وتقلل من أهمية النزاع، ومن الممكن بلا شك وجود نصوصٍ تعلل هذا التفسير. إلا أن الإشكالية هي هل من الممكن أصلاً تصور نظرياتٍ على مستوى الإجماع مقابل النزاع، أو التعاون مقابل التنافس الذي يختار إما هذا الجانب أو ذاك (هذه تقنيةٌ قديمةٌ من مدرسة شيكاغو في فترة العشرينيات)، أي

(١) أنظر Ralf Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Enke 1957.

أنه يحدد أن مجتمعنا في جوهره مجتمعُ نزاعٍ، أي مجتمع طبقاتٍ، أو بالعكس يؤكد على أن الإجماع هو الشرط الضروري للمجتمع وأنه بدون الإجماع على شيءٍ ما لا يمكن قيام أي شيءٍ. من الواضح أن كلتا النظرتين صحيحتان. إذا تذكرتم الأفكار التي طرحت بخصوص مصطلح التواصل، التي جرى فيها الحديث عن أن كلَّ تواصلٍ يخلق تشعباً بين نعم ولا، حالما تم فهمه، سوف ترون عندها أن في العملية ذاتها يجري إعادة إنتاج النزاع والإجماع باستمرار بوصفهما إمكانيةً من إمكانيتين أو بوصفهما ثنائياً. هذا بدوره يعني أننا نُحمِّل النظرية دائماً بشكلٍ أحادي الجانب عندما نحدد لها أن وصف المجتمع يجب يتم بشكلٍ أوليٍ انطلاقاً من الإجماع أو بشكلٍ أوليٍ انطلاقاً من النزاع.

تكمن هنا أيضاً ظواهر للتكيّف في سياق تطوير النظرية. إن إشكالية وجود كلا الطرفين، الإجماع والنزاع، التعاون والتنافس، لا بدَّ من مراعاتها في كلِّ نظريةٍ متقنةٍ ومدروسةٍ بشكلٍ ما. وإحدى الإمكانيات لتقدير النظريات تكمن في محاولة النظر إلى كيفية حلِّ هذه الإشكالية. لدى ماكس فيبر يجري هذا جوهرياً عن طريق علاقات القيم، أي عن طريق تعددية القيم، وعن طريق تصوّر وجود نظمٍ للحياة، كالدين، أو الحب، أو الاقتصاد، أو السياسة، قيم تضع بديهيات قيميَّة بشكلٍ أساسيٍ تسترشد بها، وتنتقل لذلك إلى نزاع الأفراد عندما يتوجب على المرء اتخاذ قرارٍ يحسم فيه اعتباره للمصلحة السياسية العليا للدولة على سبيل المثال أهم من الحب، ولا يدع الملكة أن تتزوج من تحب، بل تتزوّج بناءً لاعتبارات ولاية العهد والأسرة الحاكمة وما إلى ذلك[١].

لقد تناول روبرت ميرتون Robert Merton هذه الفكرة بافتراضه أن البنى في

---

(١) أنظر على سبيل المثال Max Weber, Die "Objektivitaet" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: ders., Soziologie, universalgeschichtliche Analysen, Politik. 5., überarb. Aufl., Stuttgart: Kroener 1973, S. 186-262.

الأنساق الاجتماعية وفي المجتمعات على وجه الخصوص لا بدَّ لها من تحمّل تناقضات القيم[١]. ثمة بنى كامنة، ومن شأني أن أقول: مفارقات أو تناقض مذهبين، تؤثر باعتبارها تفسخ اجتماعي أو لامعيارية Anomie بحسب تعبير روبرت ميرتون. على سبيل المثال يقوم مجتمعٌ ما على توقع أن كل إنسان يمكنه كسب المال، وكل إنسان يمكنه الصعود إلى مراكز رفيعةٍ في المجتمع، وكل إنسان يمكن أن يصبح رئيساً للدولة، حتى ولو لم يكُن هذا دفعةً واحدةً. هذا التوقع غير واقعي بحيث تنتاب الإنسان خيبة الأمل لدى وجود هذه الأمور بوصفها عرضاً لأسلوب الحياة أو للتحفيز أو للدوافع. ويكون السؤال بعدها، كيف يتعامل المجتمع مع نموذج أو مع بنيةٍ تنادي بالقيم ويخيب أملها باستمرار. هذه محاولةٌ لتناول قضية النزاع أو التناقضات البنيوية تمكّن من القيام ببحوثٍ علم اجتماعية. لقد قدم ميرتون أفكاراً مهمةً في هذا الصدد، قائلاً بأنه من الواضح أن هناك إمكانيات مختلفة للتجاوب مع هذا الموضوع، وأن مسألة اختيار إحدى هذه الإمكانيات يتطلب المزيد من التوضيح من خلال علم الاجتماع.

هذا الآن مجرد مثالٍ يوضح أن ثنائية النزاع ـ الإجماع لم تبقَ كاختيارٍ فظٍ بين إمكانيتين، بل جرت المحاولة للعمل عليها وإدخالها في نظريات علم الاجتماع. وأعتقد هنا أيضاً، بأن هذا جيد للغاية ولا يوجد ما يتوجب نقضه، إلا أنه يمكننا من خلال تطبيق نظرية الأنساق المعروضة التقدم خطوة أخرى، وذلك عبر مقولة أن النزاعات بالتحديد هي أنساقٌ بدورها. النزاعات أنساق، لأن المرء عندما يصوّب نحو خصمه ويتصرف حسب الظرف بشكلٍ هجوميٍ أو دفاعيٍ أو وقائيٍ، فإنه ينتج حالةً تدفعُ الآخرَ للوقوف أمام تنوع إمكانياتٍ محدودٍ: فهو لم يعُد يستطيع التصرف كما يشاء، يمكنه بالطبع أن يغادر المكان، أو أن يهز كتفيه

(١) أنظر Robert Merton, Social Theory and Social Structure. New York: Free Press 1949, 2., rev. Aufl. 1968.

ويقول إن الأمر لا يعنيه، لكن في المواقف الاجتماعية النموذجية التي لا يستطيع فيها المرء الابتعاد يكون التصوّر فيها بأن هناك نزاعاً أو أيضاً مجرد كلمة لا المعانِدة بوصفها إجابةً على المعنى المعروض، دافع منتج لنسق، أي دافع ينظم قدراتٍ على المواصلة، يؤدي على سبيل المثال لبناء الأحلاف، أو البحث عن طاقاتٍ، ويتوصل للتصوّر بأن كل ما يضرّ الآخر ينفعني، وكل ما ينفعني يضرّ الآخر. تتشكل علاقات صديق ـ عدو وتتشكل بالتالي تبسيطاتٌ شديدةٌ إزاء الحالات الفعلية. وهذا موضوعٌ قديمٌ أيضاً. يعالج شيشرون هذه القضية كأول روماني بحسب معرفتي، هل لا بدَّ من أن يكون أعداء أصدقائي هم أعدائي أيضاً، أو ما إذا كان بإمكاني الاحتفاظ بصديقي، ولكن يمكنني أن أكون أيضاً صديقاً لعدوه، أو ما إذا كانت النزاعات في بنية مجتمع النبلاء القائم على النسب والقصور وعلاقاته النفعية مركبّة بحيث لا توجد إمكانية لدعوة أحدٍ يعادي صديقٍ خاص[١]. هنا تتجلى القوة المُنَظِّمة للنزاعات في الأحلاف الاجتماعية وفي المواضيع أيضاً. إذا عارضني أحدهم في نقطةٍ معينةٍ، فأعمم معارضته وافترض أنه سيعارض في قضايا أخرى أيضاً. تعمل المناظير الأخلاقية من وجهة النظر هذه على تعميم النزاعات، ذلك لأن الشخص المشين، هو كذلك في كل العلاقات وليس فقط في لحظة انتباهي لذلك. وكلما حاججت بشكلٍ أخلاقيٍ، كانت لدي النزعة لتعميم النزاعات. الصيغة إذا، هي أن النزاعات مبدأ لبناء الأنساق بامتياز، وأن نظرية الأنساق يمكنها الحديث عن النزاعات تماماً كقدرتها على الحديث عن التعاون. وهراء القول بأن الأضواء لا تسلط على النزاعات في نظرية الأنساق، فالنزاعات بالذات هي أنساق شديدة التكامل.

يقود هذا لإعادة التفكير مجدداً بمصطلح التكامل. يفكر باحثو علم الاجتماع

(١) راجع. Cicero, Laelius: Uber die Freundschaft. Stuttgart: Reclam 1995.

عادةً لدى ذكر التكامل بما هو سلس ولطيف أو متوافق. فعندما يكون الجميع متكاملين بشكلٍ جيدٍ، يكون المستقبل والتعاون مضمونين، وينسجم الجميع مع بعضهم البعض، ويسود السلام وما إلى ذلك. ولكن ما هو التكامل في الواقع؟ إذا عُرِّفَ هذا المصطلح أيضاً على نحوٍ شكليٍ أكثر وقيل، التكامل هو تقليل وتحديد درجة حرية المكوِّنات (فهي متكاملة بقدر ما يتم إنقاص وتقليل ما يستطيع النسق استيعابه من الخيارات والظروف والنوعيات وما إلى ذلك)، عندها يتضح أن النزاع شديد التكامل، فالمرء بوصفه خصماً أو عدواً في نزاعٍ ما لا يملك سوى إمكانيات فعلٍ قليلةً، وإمكانيات قليلةً للسلوك: حيث لا بدَّ له من أن يكون محترساً ومتفوقاً وأن يبحث عن كيفية تعزيز أسلحته الخاصة وكيفية إضعاف أسلحة الآخرين وكيفية حماية نفسه ووقايتها وكيفية الهجوم. تكون إمكانيات الخيار في البدء ضئيلةً ويتم توسيعها باستمرار من خلال البحث عن مواضيع جديدةٍ، وعن أسلحةٍ جديدةٍ، وعن أصدقاء وحلفاء جدد، لكي يحتفظ المرء بالسيطرة على الموقف في النزاع أو لكي يحظى بالنصر بشكلٍ نهائيٍ. فلا بد لنظرية النزاع من أن تكون نظريةً للتكامل الشديد للأنساق الاجتماعية وللنزوع إلى استحواذ مصادر إضافيةٍ في سبيل كسب المزيد من الإمكانيات وتوظيفها في النزاع. إذا تم تفصيل هذا الموضوع عندها يتم التوصّل برأيي إلى نظريةٍ للنزاع جديرة بالاهتمام، وتعمل بوسائل من نظرية الأنساق. من شأن الأبحاث التالية أن تعمل لمعرفة كيفية نشوء النزاعات، وكيفية تفادي التحوّل الدائم للنفي والرفض في التواصل إلى نزاع، وذلك لأن كلَّ كلمةٍ «لا» توعز بالطبع للسؤال «لماذا تقول هذا؟». فالمرء يستاء حتى عندما يُسأل فقط عن سبب رفضه للأمر ويزداد حدة. والنزعة لنشوء نسقِ نزاعٍ انطلاقاً من كلمة «لا» شديدة للغاية، والسؤال هو كيف نتفادى هذا عادةً. لماذا لا ينشأ نزاعٌ عندما أخرج من أحد الدكاكين دون أن أشتري شيئا؟

هذه إحدى إمكانيات نظرية نزاع. وهي تتعلق بالسؤال عن كيفية تنظيمنا لنسقنا الاجتماعي، بحيث لا يصبح احتمال النزاع كبير جداً. ثمة أبحاثٌ جيدةٌ حول مجتمعاتٍ قديمةٍ تتسم بتجنبها الكبير للنزاع. لا أعني هنا مجتمعات المرحلة المتأخرة من الزمن القديم، بل المجتمعات القبلية المبكرة أو تلك التي تقوم على النظام المنزلي وتسبب حل النزاعات بين أرباب المنازل: هذه المجتمعات لديها دائماً مشكلة شجارات النساء اللواتي يبدأن بالنزاعات التي لا يريدها الرجال، ولكن لا يمكنهم تجاهلها تماماً لأسبابٍ مختلفةٍ[١]. هذا الموضوع من المواضيع القديمة جداً في الأساطير. أعتقد بأن التصوّر القائل بأن النساء محباتٌ للنزاع، وبوصف هذا التصور حكمة انثروبولوجية نتج عن هذا الوضع، يتعلق فعلياً بصعوبة إدارة النزاعات من قِبَلِ الرجال. على كل حال، هذا محض تخمين، لكنه يستحق البحث. هناك أبحاثٌ في العائلات الكبيرة في البلقان ينام فيها الرجل والمرأة في غرفةٍ كبيرةٍ ينام فيها آخرون أيضاً. يجوز لهم الهمس تحت اللحاف، لكن لا يجوز للمرأة طلب المساعدة أو الخروج للعلن والتحدث بأخبار سيئة عن الآخرين الذين ينامون في الجوار[٢].

السيطرة على النزاعات أمر يتعلق بالبنية الاجتماعية. يتم النظر عادةً إلى هذا وكأنه يدور حول تأثيراتٍ هدّامةٍ للنزاعات، أو حول إمكانياتٍ تودي بالأجساد وتدمر الأشياء وتحرق المنازل أو تدور حول تخريب مناطق بأكملها أو بإبادة البشرية، لكن ينقص هذا الشرح خطوة وسطية، وتحديداً السؤال: لماذا يمكن أن يصل الأمر إلى هذا الحد أصلاً، لماذا يصبح النزاع ديناميكياً بهذا الشكل،

---

(١) أنظر قائمة المراجع في.Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 466 f.

(٢) راجع Asen Abalikai, Quarrels in a Balkan Village. In: Amercian Anthropologist 67 (1965), S. 1456-1469.

بحيث لا يوقف نفسه. يحتاج المرء من أجل هذا إلى نظرية الأنساق. على الأقل يمكن للمرء استخدامها، وذلك بقوله إن النزاعات مفرطة في التكامل ولذلك تحتاج للإمداد بمصادر جديدةٍ، ولذلك فهي توسعية، ومتكاثرة، وخطيرة، بغض النظر عما ترتكبه لاحقا بحق البيئة والإنسان والمصادر الأخرى.

كما يُعتبر القانون في هذا السياق جهازاً ضابطاً للنزاعات. لقد تحدثت في كتاب الأنساق الاجتماعية عن أجهزة المناعة، هذا يعني أن القانون يكاد يشجّع على النزاعات[1]. إذا كان ثمة من يملك شيئاً، ويأتي أحدهم لأخذ هذا الشيء، يمكن للمالك أن يقول لا، ولا بد من القبول بهذا، وإذا دعت الحاجة ستؤكد المحكمة ذلك. هذا يعني أن البنية القانونية تزيد من حدة إمكانية القول لا، ما يعيق عادةً نشوء النزاع. وبالعكس، إذا شبت النزاعات، يمكن أن يؤدي القانون لاتخاذ قرارٍ سلمي. كان الغرض من كتيبي بخصوص التشريع من خلال الإجراءات، تبيان كيف تُمتص النزاعات، وكيف أن مشاركة المرء بهذه الإجراءات تدفعه للعمل في المشاركة في التسوية، وعرض آرائه، والإقرار بهذه الإجراءات بحد ذاتها، رغم أنه لا يعلم على الإطلاق، كيف ستكون النتيجة. وعندما تتم الإجراءات، يكون قد صار جزءاً من النسق وقد أقر مسبقاً، بأنه سيقبل بالقرار[2]. ويكون قد عزل نفسه بوصفه مشاركاً في الإجراءات. يحدث هذا أيضاً انطلاقاً من النظر إلى امتصاص النزاعات بوصفه مهمةً إشكاليةً للمجتمع، وبطبيعة الحال انطلاقاً من رؤية ضرورة تخفيف عبء النزاعات عن الجهات السياسية، أو التقليل من شأن النزاعات من خلال لجان الوساطة وما إلى ذلك، وأيضاً من خلال التعوّد على التشاجر باستمرار والتصالح بعد ذلك.

---

(١) راجع:

Luhmann, Soziale Systeme , Kap. 9, hier insbes. S. 504 ff. und 509 ff.

(٢) راجع Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

لا بد لي الآن من أن أضيف نقطةً أخيرةً. هذه الإشكالية للنزاعات لها ارتباط بمصطلحاتٍ جديدةٍ دخلت الآن إلى النقاش، وتحديداً التمييز بين "tight coupling" و "loose coupling"، أي الارتباط الشديد المتين والارتباط الرخو. إذا كانت الصيرورات الاجتماعية شديدة الارتباط تنتقل النزاعات. وأما إذا كانت رخوة الارتباط، فيكون عزلها أسهل. عندما تكون العائلات جزءاً من النظام السياسي ولها في نفس الوقت أهمية اقتصادية، يمكن أن يكون لنزاعات العائلات عواقب واسعة. هذا معروفٌ من خلال دراساتٍ تناولت الشركات العائلية، أي شركات الطبقة الوسطى، التي لم يعُد فيها الأب والابن متفاهمان. كما أن ماهية العواقب على العمّال مثلاً وعلى المنطقة التي تكون الشركة فيها رب العمل الرئيسي معروفة. إذاً الفرضية القائلة بأن الاستقرار يقوم بالذات على قطع الارتباطات، وذلك على عكس افتراضات نظرية الأنساق القديمة، وعلى الارتباط الرخو، وعلى عدم متابعة نقل التأثيرات، هي فرضية تتوافق مع فرضية وجود النزاعات في كل مكانٍ ووجود إمكانيات النزاع واعتماد المجتمع على إمكانياتٍ من أنواعٍ مختلفةٍ من أجل السيطرة على النزاعات.

آمل أن تكون هذه الأمثلة قد أوضحت كيفية حل الجدل القائم في علم الاجتماع حول الإشكاليات المفاهيمية انطلاقاً مما تقدم وكيفية تمكنها بالرغم من ذلك من التوصل إلى النظريات والفرضيات التي تكتسب المعرفة بالاستناد إلى التجربة. إلا أن غاية هذه المحاضرات لم تتركز كثيراً على إنتاج كمٍّ من الفرضيات التي يمكن اختبارها بالتجربة، ومن ثم إعطاؤها للنشطاء في حقل الاختصاص، ليتحققوا من صحتها ويثبتوا ذلك. بل كانت الغاية أقرب لإعطاء فكرةٍ عن أهمية المعمار النظري، وعن قضايا التخطيط والقرارات التي يمكن أن ترد على هذا المستوى والتي يمكنها أيضاً امتلاك أسلوبها الخاص في العقلانية أو التجهيزات الجدلية. لا أفهم كلمة «مدخل» على أنه شيءٌ سهل الفهم، أو ما

هو شائع أو ما يناسب المبتدئين. ولم أفكر بهذا لدى بحثي عن عنوانٍ لهذه المحاضرات. لقد حاولت إدخال الأدوات المصطلحية، أي عدم الحديث بشكلٍ اعتباطي عن أشياء موجودة في مكانٍ ما في الكتب وعدم اتخاذ موقف منها، بل حاولت قدر الإمكان عرض المفاهيم في سياق استعمالها وبحسب معنى مضمونها. وأظن أنه يمكن متابعة وفهم هذه المحاضرة حتى وإن كانت مجردة بشكلٍ غير معهودٍ، بناءً على الشروح التي وردت في المحاضرة. آمل أن أكون قد أفلحت في هذا. وأعتقد على أية حال، نظراً لنظرية المجتمع التي نقف الآن تجاهها ولن نستطِع انجازها، أنه من المهم وجود منهجية معينة أو دقة معينة في التعامل مع مسائل المفاهيم والنظريات وأن علم المنهج لا يتعلق بالبيانات التجريبية لإطعام الفئران وحسب، بل يتعلق بلا شك أيضاً بتوضيح القرارات وتبعاتها في مجال الترتيبات النظرية.

تترك النظريات حقاً الانطباع من الخارج (ولطالما سمعت هذا الرأي بخصوص نظرية الأنساق) وكأنه لا بدَّ للمرء من أن يدخل بها أو يبقى خارجها، ومن دواعي الذكاء أن يبقى خارجها، ذلك لأنه كما يقال عندما يدخل إليها مرة، لن يعُد بإمكانه العثور على المخرج، ولا يوجد عتلةٌ يمكن للمرء أن يقوض بها مجمل الأمر من الداخل. ويقال أيضاً أن نظرية الأنساق لها وقع القلعة المحصنة التي شيدت للدفاع عن النفس ولربما تكون ناجحة بهذا بشكلٍ أو بآخر. والصحيح في هذا بالتأكيد أن النظريات المحكمة البناء لا تملك معياراً رئيساً لا يحتاج المرء إلا لنفيه لكي يطيح بالنظرية برمّتها. النظريات المحكمة البناء هي نسيجٌ معقدٌ، وأعمالٌ فنيةٌ على نحوٍ ما. يصعب القبول بها، وبعد ذلك معرفة كيفية جعلها نسبية أو كيفية الانعتاق منها. هذه التجربة خاضها الكثيرون مع فكر هيغيل. فهم يتقنون أسلوب المحاججة وأشكال تطوّر النظرية لدرجة أنهم يحفظونها عن ظهر قلب، ويستطيعون التحدث وكأنهم هيغيل، لكنهم بعد هذا

لا يملكون لغةً أخرى عدا اللغة الجدلية. ما أتصوره بوصفه إجراءً مضاداً لهذا، هو جعل القرارات شفافةً بقدر الإمكان، أي إيضاح ماهية الخيارات المتوفرة في كل المواضع مراراً وتكراراً، وإيضاح ما يرتبط بقرار اختيار هذا الأمر وليس ذاك مثلاً، وأين يمكن الخروج، وأين تتوفر حرية اختيار شيءٍ آخر، لكي يكون واضحاً ما الذي يجب تغييره لدى تعديل قرار معيّن.

كان هدف هذه المحاضرة الأخيرة إيضاح هذا بمواد أقرب لعلم الاجتماع، أي تبيان أن المرء عندما يسمي نزاعاً بوصفه متكاملاً للغاية، لا بدَّ له من الإحاطة بمفهوم التكامل بوضوح أكبر مما هو معهود في أدبيات علم الاجتماع. عندها تكون النتيجة أنه على أناسٍ آخرين أن يشتغلوا على مفهومهم للنزاع إذا أرادوا استيعاب الأمر. أي أنه ليس تأثير الاستبعاد هو المقصود في الواقع، بل وعي البناء ووعي القرار ومقارنة النظريات من جهةٍ بتقاليد نظرياتٍ أخرى في علم الاجتماع أو في محيط العلوم الاجتماعية، ولكن بنفس القدر وأكثر من ذلك مقارنة النظريات بأسلوب التفكير الأوروبي القديم، وبأسلوب التفكير الأنطولوجي ـ الميتافيزيقي ومذهبها الإنساني الخاص. إن مذهب الإنسانية في التقاليد هو ببساطة علم الوجود المطبّق على البشر، إذا جاز لي قول هذا باختصار. عندما نتحدث هنا في هذا السياق عن الإنسان، نتحدث عن فردٍ ينظم نفسه بنفسه في تميّزه التام، وفرد غير شفّافٍ، وبلا قدرة على مقارنته بشيءٍ بشكلٍ تجريبي، ولا نتصوره كالسابق فكرةً تجريديةً بوصفه «الإنسان» الذي يمكن إدخاله بطريقةٍ ما في البنية المعيارية للمجتمع. إن معنى هذا العمل على المفهوم يكمن أيضاً في طرح السؤال عما إذا كان من الممكن فهم هذا القطع مع التقاليد الأوروبية وما إذا كانت هناك حاجةٌ لهذا القطع وما إذا كانت هناك إمكانيةٌ لتحمّل مسؤوليته، وذلك من خلال رؤية المدى الذي نصل إليه لدى استخدام هذه الحجج. هذا ما أردت تقديمه في إطار هذه المحاضرات. أشكركم على ثباتكم وجَلَدكم.


محمد خطاب

الفهرس

هذا الكتاب

«مدخل إلى نظرية الأنساق العامة» هو الكتاب الأول الذي يترجم إلى العربية لعالِم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان (١٩٢٧ـ ١٩٩٨). وكان لومان قد قام «بجردةٍ» إن صح التعبير على كل ما كُتِبَ من نظريات في علم الاجتماع، لا سيما ما كتبه تالكوت بارسونز عن الأنساق، كما ساهم في الكثير من الأبحاث المتنوعة، ليس في مجال علم الاجتماع وحسب، بل أيضاً في مجالات الاقتصاد وعلوم القانون واللاهوت وعلوم التاريخ وعلوم التواصل. وينبع هذا التنوع في المجالات من تطلع لومان إلى وصف كل المجالات المتجزئة عن المجتمع بمقولة واحدة!

يُعتبَر نيكلاس لومان الممثل والمؤسس الألماني لنظرية الأنساق التي تتميز بأسلوبها الجديد في النظر إلى مجتمع الحداثة وإلى مجتمع ما قبل الحداثة. فبالنسبة للومان لم يعُد التفاوت الاجتماعي هو مبدأ تحديد التركيب الاجتماعي، شريحة الإقطاع/ شريحة الفلاحين مثلاً، بل أنَّ التركيب أخذ منحى التمييز بين المجالات الاجتماعية الجزئية المختلفة أو لنقل بلغة لومان تمييز الأنساق الوظيفية، كنسق السياسة أو الاقتصاد أو التربية أو القضاء وهلم جرا.